折口信夫

解説—池田弥三郎

古代研究 II 民俗学篇②

角川文庫

古代研究 II 民俗学篇②

折口信夫

解説＝池田弥三郎

角川文庫

古代研究 II 民俗学篇 2 折口信夫

角川文庫 白 二三二 —2— ¥300

¥300

0139-323202-0946(0)

古代研究II 民俗学篇②

折口信夫にとって、「古代」とは、単に歴史の時代区分の一つを示す古代そのものではなかった。従って、古代研究という用語も、実感によって認知し把握した古代的要素の研究であると解すべきであろう。『古代研究—民俗学篇1』の第二分冊である本書には、折口民俗学の典型的な特徴を示す伝説研究・芸能研究に関する論文十一篇が収められている。折口学研究の第一人者池田弥三郎氏による解説五〇枚は、各論文の構造とその背景を懇切に説いた労作であり、氏ならではの感が深い。初心者にとっても、研究者にとっても、折口学理解の得がたい指針となろう。

角川文庫

折口信夫著作集 既刊

古代研究I—民俗学篇①☆
古代研究II—民俗学篇②☆
古代研究III—民俗学篇③
古代研究IV—民俗学篇④
古代研究V—国文学篇①
古代研究VI—国文学篇②
世々の歌びと☆
迢空・折口信夫歌集I—海やまのあひだ
日本文学の発生序説
死者の書

デザイン＝杉浦康平＋海保透＋鈴木一誌

カバー＝旭印刷

角川文庫

—3217—

古代研究

Ⅱ

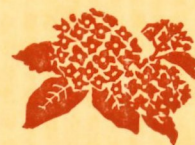
民俗学篇 2

折口信夫
池田弥三郎解説

角川書店

古代研究 Ⅱ 民俗学篇 2 折口信夫 池田弥三郎解説 3217

古 代 研 究

Ⅱ

民俗学篇 2

折 口 信 夫
池田弥三郎解説

角 川 文 庫
3217

昭和十三年、五十二歳

本書は、著作権継承者の了解を得て、現代表記法により、原文を新字・新かなづかいにしたほか、漢字の一部をひらがなに改めた。

（編集部）

目次

盆踊りの話

一

盆の祭り（仮りに祭りと言うて置く）は、世間では、死んだ聖霊を迎えて祭るものであると言うているが、古代において、死霊・生魂に区別がない日本では、盆の祭りは、いわば魂を切り替える時期であった。すなわち、生魂・死霊の区別なく取扱うて、魂の入れ替えをしたのであった。生きた魂を取扱う生きみたまの祭りと、死霊を扱う死にみたまの祭りとの二つが、盆の祭りなのだ。

盆は普通、霊魂の遊離する時期だと考えられているが、これは諾（うべな）われないことである。日本人の考えでは、魂を招き寄せる時期と言うのがほんとうで、人間の体の中へその魂を入れて、不要なものには、帰ってもらうのである。これが仏教伝来の魂祭りの思想と合して、合理化せられてできたものが、盆の聖霊会（しょうりょうえ）である。

七夕の祭りと、盆の祭りとは、区別がない。時期から言うても、七夕がすめば、すぐ死霊の来る盆の前の生魂の祭りである。現今の人々は、魂祭りと言えば、すぐさま陰惨な空気を考えるようであるが、吾々の国の古風では、これは、陰惨な時ではなくして、非常に明るい時期であった。この時期における生魂の祭りの話を、簡単に述べようと思う。

二

日本民族の量り知れない大昔、日本人が、国家組織をもって定住せないころ、あるいはそれ以前に、吾々の祖先が多分はまだこの国に住まなかったころから、私の話は、語り出される。

そのころの日本の人々の生活は、外来魂を年に一度、切り替えねばならなかった。それが、年に二度切り替えることにもなって行った。本来ならば、少なくとも、一生に一度切り替えればよいのであるが、これを毎年切り替えることになった。年の暮れから初春になる時に、蘇生するために切り替えをし、その年の中に、も一度繰り返す。この後の切り替えが、聖霊祭りである。

切り替えとは、魂を体に附けることで、魂を体に附加すると、一種の不思議な偉力ができたのである。たとえば、さる地位にある人は、その外から来る魂を体に附けなければ、その地位を保つことができないのだ。これを一生に一度やるのが、二度となり、六度行のうた時代もあったようだ。

二度の魂祭り、すなわち暮れと盆の二度の祭りに、子分・子方の者から、親方筋へ魂を奉る式「おめでたごと」ということが行われたのは、この意味であった。「おめでとう」という詞を唱えれば、自分の魂が、上の人の体に附加するという信仰である。正月には魂の象徴を餅にして、親方へ奉る。

朝観行幸というのは、天子が、親の形をとっておいでなさる上皇・皇太后の所へ、魂を上げに行かれた行事である。吾々の生活も、また同様で、盆には、鯖（さば）を、地方の山奥等では、塩鯖を擎（ささ）げて親・親方の所へ行った。いつのころから魚の鯖になったかわからぬが、さば（産飯）という語の連想から、魚の鯖になったことは事実である。この行事を「生き盆」「生きみたま」と言う。

三

神道の進んで行くある時期に、魂の信仰が、神の信仰になって行ったことがある。昔は、神ばかりいたのではない。精霊がいて、これが向上し、次第に位を授けられて、神になったものと、霊魂なるもっと尊い神とがあった。その形が、断篇的に、今日の風俗伝説に残っている。その時期に、古代には少なくとも、神が海なら海、河なら河を溯って来て、その辺りの聖なる壇上に待ちかまえている処女の所へ来る。その時聖なる処女は機を織っているのがつねであったらしい。この処女が、棚機（たなばた）つ女（め）である。この形は、魂の信仰が、神の形に考えられたのである。

夏に神が来る。――夏の末、秋の初めに神が来ると考えたのは、日本神道の上でも新しいものである。と言うても、わが国家組織のまとまるか、まとまらないころのものであろう。この時期に、吾々の民間に残っている注意すべきことは、処女どもの、一所に集って物忌みすることである。今日でも、地方地方に残ってはいるがたいていは形式化して、やらねば何となく気がすまぬからというような気分で、形式だけを行のうている。これをある地方では、盆釜（ぼんがま）と言う。

地方には、その時だけ村の少女ばかり集まって、一か所に竈を築いて遊ぶことが、今も残っている。これが実は、いわゆるままごとの初めである。日本人は、隔離して生活する時には、別な竈を作って、そこで飯を焚くのがつねである。盆釜は、うない・めざし等と称せられる年頃のともがらが、別に竈を造って物を煮焚きして食べる。この時に、小さい男の児たちが、それを毀しに行って喜ぶようなことが行われている。

盆釜と同じもので、春には、男の児等が鳥小屋を作って、籠ることがある。これは、男の児が、くなどに奉仕する物忌みなのである。盆釜とは、幼女の、処女の仲間入りするためのものである。これに対して、田植えに先だって、処女が山籠りをする行事は、処女から、成熟した女になる式である。すなわち、日本では、子供から男・女になるまでに、式が二度あった。男の方では、袴着の式――いわば褌始めである。女の方では、今言うた裳着の式――腰巻始めとでも言うたらよいか。その裳着の式が二度ある。少女の時と、成熟した女になる時の式とである。しかしこれは、

一度にしたりすることがあるから、一概に言えぬが、まず二度行われるのがほんとうである。この式は、田植えの一月前、処女が山籠りをするので、躑躅（つつじ）の枝を翳（かざ）して来るのがその標（しるし）である。これが早処女（そうとめ）となって、田植えの行事をするのだ。これ以前に行われるのが、盆釜と言われる式で、すなわち、早処女になる以前の成女戒である。これは、別のものか同じものかわからぬが、私は、年に二度行われたものと考えている。

盆釜に籠る間は、短くなっているが、実は長いものであった。卯月の山籠りも同じで、近頃では、僅かに一日しか籠らない。こういうふうにだんだん短くなって来ているが、一日では意味がわからぬものである。禊ぎをする時は一日でよいが、神に仕える時は長かったもので、それを形式化して行のうているのであろう。

室町から徳川へ入る頃おいから、少女の間に盛んになったものに、小町踊りがある。男の方に業平踊りがあるから、それに対立したものであると言われているが、それとは別なものである。小町踊りは、少女等が手をつないで行って、ある場所で踊る踊りである。私が大阪で育ったころ、まだ遠国（おんごく）歌を歌って、少女達が町を練り歩いていた。これは盆の踊りの一つである。小町踊りというのがこの総名で、この踊りのために日本の近世芸術は、一大飛躍を起こして来たのだ。そうして、徳川初期の小唄の発達・組み歌の発達と相協うている。娘達の盆釜の行事は、こうした種種のものを生み出して来た。

四

一方、魂祭りの方面では、ちょうどそのころ、念仏踊りがある。魂祭りは、死んだ近い親族が帰って来るから魂祭りであると言うが、これだけでは、近頃の考えである。以前は、その帰って来る魂の中に、悪い魂も混って戻って来ることを考えていた。そのために、悪霊を退ける必要があったのだ。この悪霊退散のための踊りが、念仏踊りである。春の終わり、夏に先だって流行する疫病を予防するための踊りであったが、その元は、稲虫を払う踊りである。

日本人はすべて物を並行的に考えるのが例で、田に稲虫が出ると、人間にも疫病が流行すると考えていた。この踊りのもとは、平安朝になって、俄然発達して来た鎮花祭から起こっている。花が散るころには、悪疫が流行するから、花鎮めの祭りをするというのは、平安以後の考えで、もとは、花を散らせまいとする、花の散ることを忘れさせるための踊りであった。これが平安朝になると、疫病退散のための踊りになった。

日本の踊りは宗教を生み出す源となることがあるが、念仏宗も鎮花祭の踊りから発達して来ているのだ。鎮花祭の踊りをする中に、その興奮から、一種の宗教的自覚をおこして、念仏宗が出で、その径路に当たって、念仏踊りが現れたのであった。

念仏踊りは、このように、だんだん意味が変わって来ているが、根本には、魂に係る祭りだという考えがなくなってはいない。念仏踊りの直接の前の形は魂祭りではあるまいが、しかしそれ以前、平安朝から、あるいは奈良朝のころにも、この魂祭りを考えていたことは見える。

村の聖霊が帰って来る時期に、ちょうど念仏踊りを行のうた。念仏聖が先に立って踊る時もあり、念仏聖を傭ってする時もあり、村人自身がする時もあり、あるいは村全体が念仏聖の村であることもある。この念仏聖が鉦を敲いて、新仏の家に立って踊り、聖霊の身振りや、称え言を唱えて歩いた道行き芸が本筋をなしている。途中のある場所で演芸をするのはまた、歌舞伎狂言の一部を発達させている。

出雲のお国の念仏踊りは、ほんとうのものであったか否かは、疑わしい。歌舞伎の草子を見ても、お国のは、念仏踊りの部分が、僅かで、享保のころから、念仏踊りはすでに、小唄踊りに変わって来ている。この道行き芸が、実は盆の踊りの根本である。道を歩きながら、鉦を敲いて、新盆の家の庭で輪を作って踊る式は神祭りと同一で、月夜の晩に、雨傘を指したり、踊りの中心に柱をたてたりする。神を招く時には、中央に柱を樹ててそのまわりを踊って廻るのが型である。この神降しの様式を、念仏踊りは採り入れているのだ。出雲の須佐神社の念仏踊りを見ても、その中心には、傘のように竹を割ったものを樹てている。盆踊りの歌垣の流れであると言うのは、全く謬りで、勝手な想像にすぎない。男と女とがよれば、その結果、歌垣の終わりのごとくなるのは当然である。

盆踊りの直接の原因は、だから念仏踊りであることは事実だ。行われる時期もいろいろあり、踊り方にもいろいろあって道を歩いて踊って行く踊り、たとえば、阿波の徳島の念仏踊りはその代表的のもので、伊勢踊りと同様である。それから神を迎えて来る道中の踊り、すなわち、伊勢踊りが、七夕や盆の踊りの中へ織り込まれて来た。これだけの要素は、従来の盆踊りの中に、その形式を忘れることができないものである。要するに、それは盆釜から生まれて来た小町踊りと、七夕と同一の伊勢踊りと、根本の念仏踊りとの三要素があるのだ。

中昔のころには、盆という時期は、死人の魂が戻って来るとともに、無縁の亡霊もやって来ると考えた。そのため、家では魂祭りをし、外では無縁の怨霊(おんりょう)を追い払わねばならぬ。この考えが変化して、盆のごとく、聖霊も中一日いるのみで、追い返されてしまう。少しでも、亡霊を嫌がるそぶりを見せると、また戻って来ると考えた。戻られると厄介だから、名残り惜しい名残り惜しいという意味を口には唱えるが、実は嘘で、そう言いつつ追い払うのである。これは、雛流し・七夕流しにつき添うた型式である。もちろん、その他の無縁の聖霊・悪霊をも、いっしょに払い捨ててしまうのである。

こう見て行くと、複雑な盆踊りの形が、簡単になって来る。私の盆踊りに対する考えは、簡単ではあるが、だいたい以上のごときものである。

信太妻の話

一

今から二十年も前、とくに青年らしい感傷に耽りがちであった当時、私の通っていた学校が、靖国神社の近くにあった。それで招魂祭にはよく、時間の間を見ては、行き行きしたものだ。今もあるように、そのころからあの馬場の北側には、猿芝居がかかっていた。ある時はいってみると「葛の葉の子別れ」というのをしている。猿廻しが大した節廻しもなく、そうした場面の抒情的な地の文を謡うに連れて、葛の葉狐に扮した猿が、右顧左眄(うこさべん)の身ぶりをする。「あちらを見ても山ばかり。こちらを見ても山ばかり。」何でもそういった文句だったと思う。猿曳き特有のあの陰惨な声が、若い感傷を誘うたことを、いまだに覚えている。平野の中に横たわっている丘陵の信太山(しのだやま)。それを見馴れている私どもにとっては、山また山の地方に流伝すれば、こうした妥当性も生じるものだということが、始めて悟れた。個人の経験から言っても、それ以来、信太妻伝説の背景が、二様の妥当性の重ね写真になって来たことは事実である。今人の信太

妻に関した知識の全内容になっているのは、竹田出雲の「蘆屋道満大内鑑」という浄瑠璃の中ほどの部分なのである。

恋人を死なして乱心した安倍ノ安名が、正気に還って来たのは、信太の森である。狩り出された古狐が逃げて来る。安名が救うてやった。亡き恋人の妹葛の葉姫というのが来て、二人ながら幸福感に浸っていると、石川悪右衛門というのが現れて、姫を奪う。安名失望の極、腹を切ろうとすると、先の狐が葛の葉姫に化けて来て留める。安名は都へも帰られない身の上とて、摂津国安倍野という村へ行って、夫婦暮らしをした。そのうち子供が生まれて、五つ位になるまで何事もない。子供の名は「童子丸」と言うた。葛の葉姫の親「信太の荘司」は、安名の居所が知れたので実の葛の葉を連れて、おしかけ嫁に来る。来て見ると、安名は留守で、自分の娘に似た女が布を織っている。安名が会うて見て、話を聞くと、わからぬことだらけである。今の女房になっているのが、いかにも怪しい。そう言う話を聞いた狐葛の葉は、障子に歌を書き置いて、逃げてしまう。名高い歌で、わかったようなわからぬような

恋しくば、たづね来て見よ。和泉なる信太の森の　うらみ葛の葉

なんだか弖爾波のあわぬ、よく世間にある狐の筆蹟とひとつで、いかにも狐らしい歌である。その後、あまりに童子丸が慕うので、信太の森へ安名が連れてゆくと、葛の葉が出て来て、その子に姿を見せるという筋である。

狐子別れは、近松の「百合若大臣野守鏡」を模写したとせられているが、近松こそかえって、信太妻の説経あたりの影響を受けたと思う。近松の影響と言えば「三十三間堂棟木ノ由来」などが、それであろう。出雲の外にも、このすこし前に紀ノ海音が同じ題材を扱って「信太ノ森女占」という浄瑠璃を拵えている。こちらは、そうたいした影響はなかったようである。

信太妻伝説は「大内鑑」が出るとともに、ぴったり固定して、それ以後語られる話は、伝説の戯曲化せられた大内鑑を基礎にしているのである。それ以外に、違った形で伝えられていた信太妻伝説の古い形は、皆一つの異伝に繰り込まれることになる。言うまでもなく、伝説の流動性の豊かなことは、少しもじっとしておらず、時を経てだんだん伸びて行く。しかもどこか似よりの話は、その似た点からとり込まれる。併合は自由自在にして行くが、自分たちの興味に関係のないものは、いつかふり落としてしまうといった風にして、多趣多様に変化して行く。

そう言う風に流動して行った伝説が、ある時にある脚色を取り入れて、戯曲なり小説なりが纏まると、それがその伝説の定本と考えられることになる。また、世間の人のその伝説に関する知識も限界をつけられたことになる。その作物が世に行われれば行われるだけ、その勢力が伝説を規定することになって来る。長い日本の小説史を顧みると、伝説を固定させた創作が、だんだんくずされて伝説化していった事実は、ざらにあることだ。

大内鑑のいま一つ前の創作物にあたってみると、角太夫節の正本に、それがある。表題は「信太

妻」である。しかしこれにも、なおいま一つ前型があるので、あの正本はどこにあるかわからないが、やはり同じ名の信太妻という説経節の正本があったようである。「信太妻」の名義は信太にいる妻、あるいは信太から来た妻、どちらとも考えられよう。角太夫の方の筋を抜いて話すと、大内鑑のように、信太の荘司などは出て来ず、破局の導因がきわめて自然で、伝説そのままのような形になっている。

ある日、葛の葉が縁側に立って庭を見ていると、ちょうど秋のことで、菊の花が咲いている。それは、狐の非常に好きな乱菊という花である。見ているうちに、自然と狐の本性が現れて、顔が狐になってしまった。そばに寝ていた童子が眼を覚まして、お母さんが狐になったと怖がって騒ぐので、葛の葉は障子に「恋しくば」の歌を書いて、去ってしまう。子供が慕うので、安名が後を慕うて行くと、葛の葉が姿を見せたという。この辺はだいたい同じことであるが、その前後は、よほど変わっている。海音・出雲が角太夫節を作り易えた、といったように聞こえたかもしれないが、実は説経節の影響が直接になければならぬはずだ。

内容は数次の変化を経ているけれど、説経節ではその時々の主な語り物を「五説経」と唱えて、五つを勘定している。いつも信太妻がはいっているところから見ると、この浄瑠璃は説経としても、重要なものであったに違いない。それでは、説経節以前が、伝説の世界に入るものと見て宜しいだろうか。いったい名高い説経節は、おそらく新古の二種の正本のあったものと考える。古

典がもてはやされたところから、多少複雑な脚色をそえて世に出たのが、刊本になった説経正本であろう。

二

さてここまでは、書物の世界のことだから、書物の知識が直接に伝説の中にとり入れられるということも考えられるのだが、これから先は、用意がいる。伝説の世界には、どの本が種本になったというようなことは言えない。これこれの本にあることが、記録せられる以前に影響を与えたかもしれぬ。これこれの地方の伝説はこれとよく似た、わりあい古い種を持っているようだ、位のことしか言えないのだ。そのわからぬものの値打ちを、だんだん探して行くと、吾々の祖先の生活に対して、ごく小さな、けれども大きな組み立てを暗示するところの一つの見当が立って来るのである。

まず小口から片づけて行く。ぜんたい、妻の姿をした者が、同時に二人現れて、夫が迷うと言う型の話は、古くからある。今昔物語にあるのなどは著しい例で、道に立っていた人妻を見て、その姿になって、亭主をだまそうとした狐の話と、狐が乳母に化けて、本の乳母と子供を奪い合うのを、雅通中将が判断に迷うた話、ことに瓜二つとも言うべき話が並んで出ている。その系統の伝説からだんだん筋を引いて来て、近松の「双生隅田川」になったのが、劇としては「隅田川続

俤」まで遙かに続いている。二人のお組の片方は、野分姫の霊と法界坊の霊とが、絡みあっている。出雲は趣向だけを敷き写しにとって「大内鑑」では、二とこまで、役に立てている。安倍野村の段ばかりでなく、信太の森でも悪右衛門の駕籠を舁く奴が三人出て、名高い「われがおれか。おれがわれか」と言う問答になっている。

二人妻ではないが、似た話がある。江戸のごく浅いころに出来たのだろうが、板行せられたのは、出雲あたりの死んだ後の物なる、鈴木正三の因果物語というものの中に、出羽の最上の商人、京へ出稼ぎして、京女を妻にしたが、用事で国元へ戻ると京の妻が後を追うて来た。商人は最上の妻を逐い出して、京の妻を家に入れて子を産ませた。その後ふたたび、男が上京して、定旅籠に来ると、亭主の言うには、お気の毒なことには、あなたに連れ添うた例の女は、煩うて死にましたと言う。いやそんなはずがあるものか。これこれのわけで、最上へ来て子まで産んでいると言ったので、亭主が女の父親に話すと、父親が娘に会いに最上へ下った。最上の家で、父親に会わせようとしても、女房は出て来ない。女房の部屋にはいって見ると、父親が京で立てて置いた卒塔婆が、そこに立っていた。卒塔婆の産んだ子供と言うので、霊童と呼んでいたよしが、見えている。この本の系統が、英草紙になり、雨月物語になりしたのだから、上田秋成が「浅茅が宿（雨月物語の内）」の暗示をここに獲たのは疑いないであろうが、似ているのは卒塔婆のくだりで、外の部分は、今昔物語にある京の妻を棄てて地方官について下った生侍（なまざむらい）が、五年目に上京して、

妻の死体と寝た話のまる写しなのである。最上へ訪ねて行った父親は、信太の荘司によく似ているではないか。

ちょっと似ていれば、この本からこの本の話が出た、この伝説は、何の本の話が元だ、と簡単に結着をつけることが喜ばれる。しかしそうした結論は、きめたがる人がきめただけの論で、実際の系統は、そう平明にわかるものではない。妻の父が来て、正体が露れると言うような点は、他人の空似と見る方が、まず安全であろう。が、出雲が全然因果物語の写本を見なかったなど言うことは、彼が乱読癖のあった人だったことを見れば、出雲自身だって言えるはずはないと思う。一番安心な有可能性（あるべかかり）の考え方は、室町から引きつぎの、そうした陰惨な空気が、まだ瀰漫していた時代だから、よし因果物語からでなくとも、口からも、目からも、豊富に注入せられていたことと見ることだ。

それはそれとして、子供の無邪気な驚愕が、慈母の破滅を導くと言う形の方が、古くて作意を交えないものに違いない。

三

葛の葉以外の狐は、われわれの祖先と毫も交渉はなかったか。こちらから探りを入れてみよう。やはり劇関係の物から言うと、河竹黙阿弥の脚本の「女化稲荷（おなばけいなり）月朧夜」と言うのは、牛久沼の辺、

水戸海道の途中にある女化原の伝説を為組んだもので、筋の立て方は「大内鑑」に囚われ過ぎている。その事実は、葛の葉が義太夫の正本に纏まってから後に、起こった事柄として伝えられている。少なくとも、徳川末期の人々からは、極の最近に起こった実話と信じられていたのである。その実録の方では、常陸稲敷郡のある村の百姓忠七が、江戸からの帰り途、女化原を通って、一人の女に逢うた。その女を家に連れ戻って、妻としたところ、男二人、女一人の子を産んだ。ある時、添え乳して寝た中に、尻尾が出た。子供が騒ぐので、為方なく、一首の歌を残して逃げ去った。

人間に近い生活をしたものとして、最後の抒情詩を記念に止めさすのも、吾々の民族心理の現れだなどと、簡単な心理説明では説明はつかない。人間でない性質のある者まで、歌を読み残しているのである。

女化原については、いま一つ本家争いをする者がある。常陸栗山の栗山（蜀山は大徳と言う）覚左衛門、行き暮れた女を泊めてやった後（蜀山は行き逢うた女という）夫婦暮らしをしている中に、同じ手順で化けの皮を露して、子を棄てて逃げ還った。これも歌を書き残したことになっている。この方では、女化原と言わず、

　みどり子が　跡を尋ねば、うなばかゞ原に泣く〳〵臥す　と答へよ

と原の名を読み込んでいる。蜀山人は、その家の主人代々顔長く口尖っていると書いている。この話が記録せられる時分には、地名はすでに女化原となっていたのに、歌だけは、昔のままに固定していたと見える。百姓が耳から耳へのロうつしの話に、なぜ短歌の挿入が必要なのだろうか。話し手などよりも、数段も上の境涯にいるものなることを見せるためであったことは、考えられるのである。

馬琴などの仲間のよりあい話を録した「兎園小説」には、その隣国の下総にも、狐の子供のあった話が、しかも正真正銘狐の子孫と自称する人の口から聞いた聞き書きが載っている。江戸下谷長者町の万屋義兵衛の母みねは、下総赤法華村の孫右衛門方から出た人の娘である。六代前の孫右衛門が、江戸からの戻り道、ある原中で女に会うて、連れ戻ったところ、その働きぶりが母親の気に入って、嫁にすることとなった。子供を生んだ後、添え乳をしていて尻尾を出した。子供が泣き騒いだので、女はどこかへ逃げて行った。いろいろ尋ねてみると、向うの小山に、子供のおもちゃの土のきせるや、土の茶釜が置いてあった。やはりこの辺にいるに違いないと言うことになったが、この子成人の後孫右衛門を襲いだが、所の人は「狐おじい狐おじい」と言うた。後に発心して廻国に出たが、そのまま帰って来ないと伝えていた。

みねは幼少の時その家に行って、狐の母が残したおもちゃを見たことがあったとある。これはもう歌を落としている。土焼きのおもちゃを子供に持って来て、置いて行ったなどは、近代的とでも言おうか。なまじっかな歌を残すよりも、憐れが身に沁むではないか。この三つの話は、土地

の近い関係から、だいたい同じ筋に辿られる。ここまで話が進むと、最初そんな愚かなことが、と言うような顔をしていられたあなた方の顔に、ある虔しさが見え出した。あるいはそうした事実があったかもしれない、とお考え始めになったものと推量して異存はなさそうである。「狐おじい」始め、女化原の二様の伝説では、別にその子が賢かったとも言うていないが、狐腹の子は、概して儁敏なようだ。しかし、狐の子だから、母方の猾智を受けるものと見るわけにはゆかない伝説が、まだ後に控えているのである。

田舎暮らしには、智慧を問題にはしない。凡人の生活の積み重なりなる田舎の家の伝説には、英雄・俊才の現れる必要は、一つもない。とにかくその家には、祖先以来、軒並みの人間以外の血のまじっていることさえ説明出来れば、十分だったのに違いない。村人の生活はどんなことをも、平凡化する方が、考えぐあいがよかったものらしく、この話などもいま少し古くには、しかつめらしい形で伝えられていたものと見られる。稲敷郡根本村の百姓と狐との間に生まれた子が、河内ノ庄の岡見の家に仕えて栗林下総守義長と言うて、智略に長け、勇力優れた人であった。この話は、天正ごろの事と言うが、それは疑えるにしても、前の三つよりは、古い形と信じてよいのである。

四

同じような考え方の、いま一例をあげると、名高い物臭太郎なども、江戸時代の信州に伝わっていた形は、きわめてありふれたものになっている。「中昔の事なるに」と室町時代の「物臭太郎の双紙」に見えた主人公は、伝説では江戸時代の人になっている。物臭太郎は、日本あるぷす登山鉄道と言う方が適当な、信濃鉄道の穂高駅の近所にある、穂高の社の本地物なのである。だから、こちらの話も、松本市から北西の地方で、根を卸したものと見てよかろうと考える。つまり物臭太郎出世譚の平凡化したものだ。

物臭太郎と言う人、ある時自分の田を作っていると、見知らぬ女が手伝いに来た。こんな働き者なら、女房にしたらよかろうと言う考えで、家に入れた。非常によく稼いでくれる。子が産まれて後、添え乳してまどろむ中、尻尾を出していた。それをよそから戻った物臭太郎――今は亭主――が見つけた。これは、とんでもないところを見た。しかし知らぬ風をしてやろうと、もう一返表へ出て、今度は、ばたばた足音を立てて戻って、何喰わぬ顔でいた。ところがあけの日になると、子供が騒ぎ出した。母親が姿を隠したのである。いじらしいから乳離れまでいてやってくれと言ったが、とうとう戻らなかった。その代わりには、その家がだんだん富み栄えて、長者になったと言うのである。

なぜこの人を物臭太郎と言うたのか判然しない辺から見ても、すこぶる古い話の「ある人」にあり合わせの、その地方の立身一番の人の名をくっつけただけで、つまりは田舎人のそうした点に

対するものぐさから出たものであろう。これは「炭焼き」や「芋掘り」の山人の出世を助ける高貴の姫の話が、狐腹の家の物語に入り込んだものと見てよさそうである。松本平辺は、玄蕃ノ允のような長命の狐のいたところとて、いかさま狐の話が多い。

保福寺峠の麓、小縣郡の阪井は、浦野氏の根拠地であった。浦野弾正尚宗の女は、小笠原家に嫁いで、長時を生んだ（また正忠の女、長時の妻とも）。この奥方の生みの母も狐であった。浦野家では、それ以来、皆乳首が四つあることになった、と言うていた。小笠原の奥方ならびに、その腹の子たちには、そんな評判は立たなかったが、それでも狐だけは、小笠原家につき纏うている。小笠原家が、豊前小倉に国替えの後、突如として狐が姿を現した。貸本屋本から芝居へ移って、いまなお時々見聞きする小笠原隼人を中心とした小笠原騒動の一件は、由来が遠いところにあるのである。長時は、小笠原家には大切な人である。

蒲生氏郷も、狐の子だと言う伝えがある。偽書と称せられている「江源武鑑」と言うのにある話で、少なくとも「江源武鑑」の出来た時に、そうした伝説が、何かの書物か、民間の伝えにあったことだけは信ぜられる。

江州日野の蒲生氏定の奥方が、急に逃げ出してしもうた。実は、三年前にほんとうの奥方をば喰い殺した狐が、後釜に据り込んでいて、忠三郎（氏郷の通称）を産んだのであったと言う。さすれば、氏郷は狐の子であるから、秀いでたところがあるのだ、と見た人々の心持ちがわかる。蒲

生家については、別に狐腹なるための身体上の特徴は言い伝えていないようだ。

ここまで来れば、安倍晴明の作ったと言う偽書――しかし江戸の初めには、すでにあった――「簠簋内伝抄」によって、葛の葉の話が、ちょっと目鼻がつきそうに見える。早急を尊ぶ態度の、おもしろくないことを証明するために、仮りに結論を作ってみよう。これは名高い話で、葛の葉の話の唯一の種のように言うているのであるが、この話は、江戸以前少なくとも室町のころには、すでに纏まっていたものと見られる。晴明の母御は、人間ではなかった。狐の変化であったのが、遊女になって諸国を流浪しているうち、猫島に行って、ある人に留められて、そこに三年住んだ。その間に子が出来たので、例の歌を残して去ってしもうた。子は成人して陰陽師となった。都に呼びよせられた時、母の恋しさに、和泉国信太ノ杜へ尋ねて行って拝んでいると、年経る狐が姿を顕した。それが、晴明の母の正体だったというのである。

合理的な議論を立てれば、人まじわりの出来ぬ漂浪民の女だから、畜生と見て狐になって去ったというのであろう。ことに信太ノ杜の近くには、世間から隔離せられていた村があったから、そこから来た女だろうと言うようなことも言われよう。こんなあじきない知識も、後世にはその部落の伝説となるかもしれない。この記載が角太夫ぶしの正本を生み、竹本座の正本にまで発達したのだとして、これでまず、一通りの説明はつくようだが、これだけで説き尽くされたものと考えられては、はなはだ残念である。

五

「大内鑑」や「信太妻」の作者が、これだけの種に、脚色をつけたものと思われぬのは、もっと考えねばならぬいろいろの種を含んでいる点である。たとえば、なぜ童子あるいは童子丸という名が、葛の葉の子に与えてあるのだろう。簠簋内伝抄では、問題になっていない点である。
意識上の事実もあろうが、多くは無意識的に、いろいろな記憶——時として個人の胸に再現するものを籠めて——を持ち出しているのである。「物臭太郎の双紙」と同じ傾向で、いわゆるお伽双紙の中にこめられている「狐の双紙」と言うのを見ると、ある僧都が家にいると、乗り物をもって迎えの者が来る。それに乗って行くと、立派な家にはいった。僧都は、そこの女あるじと契りをこめることになる。しばらくその家で暮らしていたところが、ある日若僧が二、三人、錫杖をふり立てて出て来た。それを見ると、女たちは大騒ぎして逃げ散った。ふっと目を覚すと、御堂の縁の下で寝ていたのだ。畳と思うたのは、蓆のちぎれたものだったというような話で、とんと我々の耳にまだ残っている、狐につままれたお百姓たちの、いわゆる実験談そのままである。
私どもの聞いた話は、たいてい狐もあっさりしていて、よくよく執念深い狐で通っている奴の外は、仏の利益がなくとも、背中の一つもどやされると、気のつく程度のものばかりである。この点、狐が呪法の上に主な役目をしなくなった時代を見せているのだと思われる。これは、後の話

が、そこに触れて行くことと思う。
右のお伽双紙の原画とまで思われるものが、平安朝でも古いところにある。三善清行、備中介であったころ、聞いたことである。実際その当人をも知っているように書いてあるのだが。備前小目賀陽（かや）ノ良藤、妻に逃げられて気落ちしたようになっていたころ、菊の花に結びつけた消息を、一人の女が持って来た。それには、ある身分の高い女が良藤を思うているよしが認めてある。良藤は、その女のところへ通い始めて、後には、家を出て女の家に三年暮らした。そのうちに、子どもが出来た。良藤は先妻の子を廃嫡して、この子に後を継がせよう、とまで考えていた。ある日、一人の僧が杖を持って現れて、良藤の背中を叩いた。その女はそれと見るや、逃げてしもうた。良藤は、自分の家の倉の床下、普通ならはいれそうもないところにいたのである。女はもちろん狐であった。はい出して来た良藤は、真青になっていた。良藤の見えなくなってから、家人は大騒ぎして、坊さんを招いて祈禱した功徳で助かったのである。
ここらに来ると、葛の葉との縁は、だいぶ遠くなったが、狐の人事関係は、よほど緻密になったはずである。大祓の祝詞の国つ罪を見ても、祖先の中には、恥ずかしながら、いろいろな動物を性欲の対象に利用した事実のあった事が推察出来る。しかし、狐のような馴れにくい獣を犯すことが、ありそうには思われない。猪との性関係の話が、今昔物語に見えたりするのは、猪の馴れた豚を対象にした事実から逆説出来るかもしれぬが、狐のごときはとうてい考えに能わぬところ

だ。だからいっさい、獣の子孫・獣の変化(へんげ)との恋愛譚は、皆人間の性欲関係からきり放して、考えねばなるまいと思う。

良藤の事は、今昔物語にも出ているから「狐の双紙」はその敷き写しとも思われるが、だまされ手を坊さんにしたのは、合点がゆかない。起こりは、どこにあろうとも、ひとまず民間の話になっていたものを、やや潤色して書いたのだろうと思う。

狐の人間との関係は、もっと溯って言うことが出来る。平安朝の極の初め、嵯峨天皇の時に出来たものだが、内容はほとんど奈良朝気分を持って、奈良以前の伝説を書いて置いた日本霊異記の中に、美濃の国の狐ノ直(あたえ)(また、美濃狐)と言う家に関した伝説が載っている。欽明天皇の御代、その家の祖先なる男が、途中で遇うた美しい女を連れ戻って、夫婦になった。その女が、子どもを産んだ。その子の産とほとんど同時に、その家の犬がまた産をした。その犬の子が、翌年の春、庭を歩いているその女房に咬みついた。驚いたあまりに、元の姿を顕して、垣に逃げのぼって、家を出て行こうとした。夫がなごりを惜しんで、これからも毎夜「来つつ寝よ」と言うと、夜は来ることになった。それで子の名を「きつね」その獣の名も「きつね」というようになったとある。この子、力は人に優れていたのみか、その四代目の孫女に、馳けることきわめて捷(はや)く、力逞しい女が出ている。

この「狐ノ直(あたえ)」まで溯れば、まず日本における狐と人との交渉の輪郭は話し得たことになる。

六

日本の狐も、上古と近世には、やさしい感じを持って語られているが、平安朝から後久しく、恐ろしくて執念深いものとなったのは、吒枳尼(だきに)の修法の対象として使われたせいであろうと想像している。ところで、日本の動物中、そうした点で狐と勢力争いの出来るのは、まず蛇であろう。蛇との交渉が古いところに多く、狐との関係は、わりあい新しい時代に殖えて来たようにさえ思われるのである。

蛇との恋で名高い話は、大和の三輪の神に絡んでいるもので、だいたい二様になっている。晩に来て姿を見せない。どこの男だか知れないから、男の着物へ、娘が針をさして置いたら、窓から出て、三輪山にはいっていたと言うのと、いま一つ百襲媛(ももそ)と言った方が、姿を見せてくれと男に言うと、明日お前の櫛笥の中にはいっていようと言うた。箱を開けて見ると、蛇がいたので驚きの声を立てた。すると、おれに恥を見せたと言って去ったと言うのとである。百襲媛は事実皇族出の巫女であった。それに神が通うたのである。前の方には蛇のことはないが、三輪の神を蛇体と考えていたことは事実である。

この系統の話で、九州の緒方氏の伝説は、その家が元大神田(おがた)で、三輪(大神神社)社に関係あった家筋である点から、注意すべきものである。緒方氏の先祖は蛇である。自分のところへ通う男

の家を知るために、糸をとおした針を領にさし込んで、翌朝糸を伝うて行くと、姥が嶽の洞穴で止まっていた。中で非常に呻く声がして、針が首にささって、自分はもう死ぬ、しかし、子はお前に宿っているから、それを育ててくれと言うた。一度姿を見せてくだされと言うと、中から大きな蛇が首をつき出した。その孫にあたる人を「あかがり大太」と言って、鱗のように皮膚がきれていたと言う。それからして、緒方氏の家長になる人には、皆背中に鱗が生えているとある。日本中に、鱗や八重歯を一族の特徴とする家が、かなりあるようである。これがすなわち、前に言い置いた浦野一族の乳の特徴と一つのものである。

三輪明神は、古いところでは、このように男と考えているようであるのに、中世から女と考えて来ることになった。謡曲の三輪などにもそれは見えているが、もっと古くから、そう信じられていたものらしく、少なくとも平安朝の末には、明らかに見えている。俊頼の「無名抄」には、三輪明神は、住吉明神の妻であったが、住吉明神に棄てられたので、歌を詠んで住吉明神に贈られた。その歌は

恋ひしくば、とぶらひ来ませ。ちはやぶる　三輪の山もと。杉立てる森

と言うのだとある。これは、古今集の

わが庵は三輪の山もと。恋ひしくば、とぶらひ来ませ。杉立てるかど

の拗れた形にすぎない。

ところが、顕昭法橋の「顕註密勘」には、同じ歌が、こんな話の中に伝わっている。伊勢国奄芸郡に一人の猟師がいた。ある夜、山で鹿を待っていたところ、鹿は来ないで、闇の中にぎろぎろ光る大きな眼の物が来た。猟師が矢を射ると、逃げてしまった。その跡をつけて行くと、古塚の穴にはいっているようである。穴の外に、神女が一人いて言うには、あれは化け物である。自分はあの化け物に捕らわれて、大和からここへ来たものだ。あれを焼き殺してくれとある。で、柴を穴にうち込んで、化け物を焼き殺してしもうた。その跡が野中塚と言うている。神女は猟師と夫婦になって、子さえ儲けた。その後しばらくして、姿を隠してしもうた。猟師が悲しんでいるうち、母を慕うていた子供も、どこかへ影を隠した。神女の残して行った「三輪の山もと杉たてるかど」によって、大和へ尋ねて行って、三輪の社を拝んでいると、女房と子供の姿が、神殿から現れた。その後猟師も神になった。これが由緒で、三輪の祭りには、奄芸の人がわざわざ参加に出かけるのだ、と言う風の伝えになっている。神女とあるのは、女神の意味でなく、巫女を言うのだろう。

この話などはいま一転すると羽衣伝説になって来る。内地の羽衣伝説では、天女の子を問題にせぬようだが、沖縄になると、子供が重要な役まわりになっている。宮古島の漲水御嶽と言う拝所の由来には、女に通うた蛇が、女児三人孕ませて後、自分の種姓を明かして去った。約束通り三年目に、漲水へ連れて行くと、父の大蛇が姿を見せたので、母は子を捐てて逃げ出したのに、子

どもは何とも思わないで、一人一人首と腰と尾に乗って、蛇とともに御嶽の中に飛び入ったとある。三輪の神女と子との神になった話に似ているばかりか、糸をかけて男の家をつきとめる型まで含んでいるのである。

銘苅子（めかるしい）と言う人は、水浴中の天女の「飛び衣（とびぎぬ）」を匿して、連れ戻って宿の妻として、子を二人までなさせた。ある日母なる天女が聞いていると、弟を守りすかしている姉娘の子守り唄に「泣くな泣くな。泣かなかったら、おっかさんの飛び衣をやろう。飛び衣は高倉の下に匿してある」と無心に謡うのを聞いて、飛び衣の在りかを悟って、それを着て上天したと言う。

子どもの無心でしたことが、親たちを破局に導く点は、これまで挙げた狐の話の全体と通じている。太古の団体生活の秘密は、子供に対しては、とりわけ厳重に守らねばならなかった。成年式を経ない者に、団体生活の第一義を知らせると言う事は、漏洩の虞（おそ）れがあり、またしばしばそうした苦い経験を積まされてもいたからである。いま一つは、無心な子供に、神意を託宣せられると言う信仰である。この二つの結びつきが、この類の伝説の基礎にはあったらしい。

七

父と母との間に横たわっている秘密を発（あば）く役を、子どもが勤めることについて、もっと臆測がかった考えを、臆面なく述べさせていただく。よその部落と部落、少なくとも非常に違った生活条

件を持っているものと、てんでんに考えおうている部落どうしの間に、結婚の行われた時には、事実子どもを無心の間諜と見ねばならぬ場合も、起こりがちだったことと思われる。

しかし一方、夫と妻とが別々に持つ秘密が、子どものために調和せられてゆくこともある。これが、社会意識の拡がって行く、一つの道でもあった。子どもが発くまでもなく、こうした結婚の、破局に陥らねばならぬ原因は、それぞれの話に潜む旧生活の印象が、それを見せている。それは、その母が異族の村から持って来た、秘密の生活法の上にあったのである。

沖縄の話のついでに、いま一つ言うと、先島（八重山・宮古諸島）辺ではよく、あの一族では何の魚類、この門中（もんちゅう）では某の獣類と言う風に、ある家族に限って、喰うことの禁ぜられている動物が、たいていどの家々にも、一つずつはあるようだ。たとえば、鱶・海亀・鮪・儒艮（ざん）・犬・永良部鰻（えらぶ）のような物に対して、厳重な禁制が保たれているのである。そうしてその理由を、祖先がその動物に助けられたから、または祖先そのものだからと言うたりしている。祖先を動物とするうち、著しいのは、八重山人は蝙蝠（こうもり）の子孫、宮古人は黒犬の後裔と称する事である。二つの島人どうし互いに、そう言って悪口をつきおうている。だからこの島々では、家々で大事の動物のある上に、島としての疎かならぬ生き物があるわけなのである。

部落を拡げて考えれば島となるが、小さくして見れば、家々であり、一族である。つまり、一族の生活を規定し、ある信頼を担うている動物のあることが考えられる。津堅（つけん）の島（中頭郡）では、

島の六月の祭りを「うふあなの拝」と言うて、そのころあたかも寄り来る儒艮を屠って、御嶽御嶽に供える。そのあまりの肉や煮汁は、島の男女がわけ前をうけて喰う。島以外の人は、島の中に、儒艮御嶽なる神山があって、この人魚を祀っていると言うが、島人に聞けばきっと、苦い顔で否定する。そうして昔は、人魚でなく、海亀を使うたと言う。しかし今こそ儒艮が寄らなくなったので、鱶を代わりに用いることにしているのは事実だが、海亀は現にたくさんいるのだから、その来なくなった代わりに使うたものとはうけとれぬ。何にしても、特殊な感情を、これ海獣に持っていることだけは明らかである。また、この島と、呼べば聞えそうな辺にある、一つの土地では、血縁の深さ浅さを表す語に、まじじえか・ぶつぶつええかと言うのがある。ええかは親類、まじじは赤身、ぶつぶつは白いところすなわち、脂身である。死人の赤身を喰べるのが近い親類で、遠縁の者は、白身を喰うからだと説明している。

この二つの話に現れた、死人の命を肉親のからだに生かして置こうとする考えと、いま一つ、神および村の人々がともに犠牲を喰うと言う伝承とを結び付けて見て、気のつくことはこうである。動物祖先を言わぬ津堅の島にも、かつては儒艮に特殊な親しみを持っていたらしい。それがだんだんに、一つ先祖から岐れ出て、海獣で先祖のままの姿でいるといった骨肉感を抱くようになり、祖先神の祭りに右の人魚を犠牲にして、神と村人との相嘗に供えたものであろう。

そう言えば、黒犬の子孫だと悪口せられる宮古島にも、八重山人などに言わせると、犬の御嶽が

あって、祖先神として敬うているなどと言う噂もする。

こうした事実や、考え方が、当の島々には行われていないかもしれない。だが少なくとも、そうした噂をする、他の島々・地方（じかた）の人々の見方には、その由来するところの根が、かえってその人々の心にもあるのである。めいめいの村の古代生活に、引き当てて考えているにすぎないのだ。これをすぐさま、とうてみずむのなごりと見なくてもよい。が、話のついでに少し、この方面にも、探りだけは入れて置こう。

八

いったい沖縄の島々は、日本民族の核心になった部分の、移動の道すじに遺った落ちこぼれと見るのが、一番ほんとうの考えらしい。内地にあった古代生活の、現に琉球諸島に保存せられているものは、非常に多い。さすれば、この南島にある民間伝承の影が、一度は、我々の祖先の生活の上にも、翳していたことも考えられなくはない。

琉球女は、今も長旅や嫁入りには香炉を持って行く。その香炉は神を表しているものである。たいていは、元の家の仏壇から神棚へ祀り替えられるほど、年代を経た先祖の神様と考えられているようだ。しかしこの女の持ちあるく香炉は、だいぶ意味の違うた物のようである。

女の香炉は、母から伝わる。根神といわれている祖先神の香炉は、根所なる本家にあるばかりで、

勝手に数を殖やして、持ちあるくことは許されていない。この香炉は、女だけの祀る神なのである。男とさえ言えば、子すら、夫すら、拝む事も、お撤りを戴くことも禁ぜられている。沖縄本島では、だんだん意義が忘れられて、仏壇の位牌を持ち出したもの位に考える人もあるが、それでもなお、この香炉に対する信仰の形は近代化しきってもいない。八重山の石垣島では、とりわけこの考えが著しく残っている。この島では、女の香炉をこんじん（古風にはかんじんと発音する）と言う。祖先かと言えば、祖先でもなく、村の神かと思えば、村の神でもない。ただ知れているのは、母から娘へ、順ぐりに譲って行く神だと言うだけである。おそらく、罔極の世の母から、分け伝えて来た神かと思われる。亭主にも、息子にも拝ませないで、女ばかりの事える神が、沖縄の家庭にはあることになるのである。琉球の神人はことごとく女性ではあるが、拝むことは、男ももちろんするのである。にもかかわらず、男の与らぬ神の存在は、どう言うことを示しているのであろう。

村々の生活を規定する原理なる庶物は、てんでんに違うていた。少なくともお互いに異なる原動力の下にあるものと考えていた。こう言う時代の村と村との間に、族外結婚が行われるとすれば、男の村へ連れて来られた女は、かわった生活様式を、男の家庭へ持ちこむことになる。ほかの点では妥協しても、信仰がかった側の生活は、容易に調子をあわせるわけにはいかなかったであろう。それに、神とも精霊とも、名をつけることは出来ないでも、根本調子となっている信仰が、

一つ家に並び行われている場合、妻の信仰生活は、いつも亭主側からは問題として眺められたわけであろう。事実はそんなにまで、極端ではなかったろうと思われるが、その俤を伝える物語は、この秘密の尊重と言う点に、足場を据えている。これに、信仰のだんだん純化せられて来た時代の考え方を入れて、説明するとわかり易い。

妻がその「本の国」の神に事える物忌みの期間は、夫にもうかがわせない。もしこの誓いを夫が破ると、めおと仲は、即座にこわれてしまう。見るな、と言われた約束に反いた夫の垣間見が、とんだ破局を導いた話は、子どもが家庭生活をこわした物語同様、数えきれないほどにある。垂仁天皇の皇子ほむちわけが、出雲国造の娘ひなが媛の許に始めて泊まって、そのようすを隙見すると、おろちの姿になっていたので遁げ出すと、媛の蛇は海原を照らして追うて来たとある。この話に出産の悩みをとり込んだのが、海神の娘とよたま媛が八尋鰐あるいは、竜になったと言う物語である。これまで重く見られた産のためとする考えは、むしろ、後につき添うた説明である。

おなじことはいざなぎの命・いざなみの命の離婚の物語にも、言うことが出来る。見るなと言われたのに、見られると、八つ雷（雷は古代の考え方によれば蛇である）が死骸に群がっていた。それを見て遁げ出した夫を執ねく追跡したと言うのも、ひなが媛の話と、ちっとも違うていないではないか。死骸を見露して恥を与えたとて、怒ったとするのは、やはり後の説明なのであった。

これらの話に爬虫が絡まっているのは、わけのあることである。異族の村の生活を規定する信仰の当体を、庶物の上に考えたからである。さらにその上に、長虫を厭う心持ちの影を落としたのは、異族の生活を苦々しく眺めがちの心持ちから来たものなのではあるまいか。

後々には、一つ先祖から出た血つづきの物と見、また祖先の姿をその物にうつして考え、さらに神とまでも向上させるようになったとも思われるが、もっとうぶな形の信仰が、上の物語の陰に見えるではないか。

たとい、我が古代にとうてむを持った村々が、この国土の上になかったとしても、そのさらに以前の故土の生活において、そうした生活原理を持たなかったとは言えないようである。神の存在を香炉に翻訳して示すようになったよりも以前の、こんじんの形を考えてみれば、それが、儒艮であり、豚・海亀・鮪・犬であったかもしれないのである。さなくとも、異族の村から妻の将来した信仰物が、女でなくては事えられぬ客神（まろうどがみ）として、今も残っているだけの説明はつく。

とうてみずむと、外婚とを連絡させて考えているふれいざあ教授は、奪掠せられて異族の村に来た女が、きまった数だけの子どもを生めば、村から逐い出される例を挙げている。「外婚」のなごりとして、「つま別れ」の哀話が限りなく発展して来たわけはこの点から考えられそうである。

とうてみずむの対象は、動物に限らない。植物も、鉱物も、空気も、風も、光線も、それぞれの

村の生活を規定するものとして、信仰生活の第一歩を踏み出させたものである。私はこれまで祖先としての考えと、とうてむとを別々にして来た。我が国にもある植物や、鉱物が、人間と結婚して子を生んだと言うような話を、即座にとうてみずむの痕跡と見てしまいたくなかったためである。

このはなさくや媛や、いわなが媛の名が、たんに名たるに止まらないで、生命のまじないに関連していたのを見ると、木の花や、巌石をとうてむとして見た俤が、見えぬでもない。寿詞・祝詞に、植物や、鉱物によって、長寿を予祝する修辞法の発達しているのも、単純な譬喩でなく、やはり大山祇神がしたような、とうてむによるまじないから起こっているのかもしれない。

神道の上で、太陽を祖先神と考えるようになったのは、一つや二つの原因からではない。が、大和を征服した団体が、日光に向かう（すなわち、抗う）とか背負うとか言うことを、大問題にしたと言う伝えも、祖先神だからと言うところに中心が置かれてはいるけれども、やはりこの方面から説く方が、すらりと納得が行くようである。

とうてむには、世襲せられるものばかりでなく、一代ぎりのものもある。おおさざきの命と木菟ノ宿禰の誕生の際の事実は、この側から説くべきものかもしれないし、ほのすせり・ほてり・ほおりあるいは、ほむちわけなど言う名も、一つ範囲に入るものとも思われる。この「葛の葉の話」では、とうてみずむの存在を、どこどこまでもつきとめているわけにはいかない。ただ上の話の

元だが、異族の村から来た妻、子のためには母なる人だけが、異なる信仰対象を持っていたことだけの説明の役に立てば、それでよい。

九

妻の秘密生活の期間は、すなわち、信仰当体と近い生活に、はいっている時である。これを覗いたために、破局が来たと言うだけのことが、記憶として、残った幾代の後の、一番自然な解釈は、ひなが媛のような話になるのである。異族の村の信仰の当体なる動物を、信仰抜きに、すぐさまその人の、その際に現していた姿とする。

書物の記載を信じれば、わが国の婚姻史では、母の許へ父が通うて来たと言う例話よりは、外族の村から、母が奪われて来たと見える場合の方が、よほど古みを帯びている。母方で育って母系に織りこまれるよりも、父方で成人する父系組織の方が、前にあったようである。もちろん、違うた村々に、違うた制度が、並び存したことも考えられるのであるが、だいたいは、世間の人の想像と逆さまに、父系組織の方が古いようである。

母系も古くからあったに違いない。しかしその記憶は、かなり後まで残っていた。「親」の意義が分化して、おや・みおやと言う大昔の語が、母の意に使われたことは、鎌倉時代までにもわたっている。そう言う語の行われている間、その組織も行われていたと言うのではない。さらに新

しい父系制度が行われていても、語だけは残って母の家で成人した子を、父が迎えとることが、久しく続いたことを示していたと言うのである。

想像にわたることであるが、我々の考えられる領分での、一等古い形は、子を生んだ母が何かの事情で、本の国に戻ってしまうと言う風のものである。前に出た三つのことどわたし（絶縁宣誓）の話は、さきに言うた三輪山の話などよりは、古い姿を見せている。異族の村から来た妻の話は、いまだに地方の伝説に痕跡を止めている。たいていは逆に、嫁入った国の姿に変わることになった。池の主にとられた娘が戻って来た。そうして、池に帰る姿を見れば、大蛇になって水に飛び入ったなどと言う類である。

話をはしょるために申す。私は、大正九年の春の国学院雑誌に「妣が国へ・常世へ」と言う小論文を書いた。その考え方は、今からは恥ずかしいほど、合理式な態度であった。その翌年かに、鳥居龍蔵博士が「東亜の光」に出された「妣の国」と言う論文と、あわせて読んでいただくことをお願いして置いて、前の論文の間違うたところだけを、訂正の積もりで書く。

「妣が国」と言う語はすさのおの命といないの命との身の上に絡んで、伝わっている。すさのおの命は亡母（すなわち、妣）いざなみの命のおられる根の国に憧れて、妣が国に行きたいと泣いたとある。いないの命は熊野の海で難船に遭うて、妣が国へ行くと言うて、海にはいった。この母は、海祇の娘たまより媛をさすのは、もちろんである。うっかり見れば、その時々の偶発語と

も見えよう。しかしこれは、われわれの祖先に共通であった歴史的の哀愁が、語部（かたりべ）の口拍子に乗って、時久しくまた、たびたびくり返されねばならぬ事情があったのであろう。この常套語を、合理式にまた、無反省に用いて来たのを、記・紀は、そのまま書き留めたのである。以前の考えでは、故土を離れて、移住に移住を重ねて行った人々の団体では、母系組織の下に人となった生まれの国を、憶い出し憶い出ししたその悲しみを、この語に籠めて表したのが、いつか内容を換えることになったのだと説いたと思う。しかしこうした考えは、当時その方に向いていた世間の母系論にかぶれて、知らず知らずに出て来たのであったろう。やはり、我々の歴史以前の祖先は、物心つくかつかぬかの時分に、母に別れねばならぬわけがあったのである。母を表すはずのおもなる語が、多くは乳母の意に使われる理由も、ここにあるのかと思う。ともかくにも、生みの子を捐（す）てて帰った母を慕う心が「妣の国」と言う陰影深い語となって現れたのであろう。

脇道に逸れた話が、葛の葉の子に別れて還る話の組み立ての説明に役だったのはよかった。子どもと村の秘密行事との関係、神話と子どもとの交渉は、前にすでに書いたが、その上に、子を生むことが成婚の理由でもあり、同時に離縁の原因にもなった古代の母たちは、その上に夫と違うた秘密な生活様式のためにも、呪われていたのであった。

一〇

日本の神々と、動植物との交渉を考えると、動物が神であることの外に、祖先神となっている例も、ちらちらある。その上神の使わしめまたは、使い姫といわれる者が、たくさんある。人によっては、これをとうてみずむのなごりと考える向きもあるようだが、こればかりでは、とうてむの語に叶うか叶わぬかが、先決問題になる。

動物ばかりか、神々によって、嗜好の植物もある。そのうらにはまた、ある神の氏子に限って、利用することの禁じられていたり、喰う事を憚らなければならぬ種類が、動物・植物に通じて、多くあることは、柳田先生その他が、論ぜられもし、報告せられもした。この方面には、ことに植物の領分が広いようである。たいていその原因として、その動植物の障碍のために、神が失策せられたからの、憎しみを頒つのだと伝えている。この神の失策とする説明は、おそらくある神話の結びつきがあって、元の種をくるみ込んでしもうたものだと思う。元の種なる伝承が忘られる世になって、民間哲学が、その神話の方へ、原因をひきつけて行ったのである。その神話というのは、全能なるべき神の為事（しごと）があまのじゃくの悪精霊のために妨げられたために、不完全な現状があるのだと言う説明である。これは逆に、悪精霊が失敗して、神が勝つと言う風にもなっている。

右の神の企てをしこじらしたり、完成させなかったりしたと言う神話の精霊の位置に、神と感情関係の深い動植物を置いて、説明をしたのだ、と言う見当を立ててみればわかる。

神の常用物なり、嗜好品なりを、神の氏人が私するのは、憚り忌むべきことであった。それが忘れられて、ともかく神に関連しての憚りだからとの見方から、すっかりうらはらに考えるようになった。白い鶏は神のおあがり物だから、それを私せぬ習わしが本を忘れ、末だけになって、宵鳴きをして、神を驚かしたことがあったので、神がお憎みになっているのだと言う。あるいは神がその木に憑ることを好まれた木や、神の御贄に常住供えた植物を遠慮する心持ちが、反対に神がその植物に躓かれたからの憎みを、氏人としては永劫に表現する責任があるのだ、と説明したりしている。神のための供物が、そうした誤解から、御贄の数に入らなくなるのも、自然である。それとともに、神との相嘗に供えられた御贄の品が、氏人の一つの根から岐れた物で、神にも近いものとする考えのあったことは、述べて置いた。もしこう言う推定を進めて行くことが構わないなら、植物はしばらく措いて、動物の方は一つの大胆な小結論に届く。

記・紀からよく引かれる、猿の声を伊勢の皇大神の使いと考え、白猪を胆吹山神の使いと見たと言う伝えは、はたして近代の使わしめと同じ内容を持っているか、どうか疑わしい。しかし、力の優れたものに役せられる精霊が、そうした姿なり、声をもって、神の命じた用をたしに来る、とした考えのあったことだけはわかる。

使わしめの考えは、これと離してみても、古くからある。「手代」と言うのも、奈良時代にすでに見えた語で、神の手そのものとして働くものである。この為事が人間に移って、手代部なる部曲さえ出来た。武家時代にはみさきと言うたようだ。神の前駆者の意であろう。神慮に随う部分は、役霊としての要素を持っているが、その成立には、なお一つ違うた側がある。

犠牲をいけにえと訓むのは、一部分当たって、だいたいにおいて外れている。にえは、神および神に近い人の喰う、調理した喰べ物である。いけは活け飼いする意である。いつでも、神の贄に供えることの出来るように飼うている動物を言う。同時に、死物のような植物性の贄と、区別する語なのである。我々の国の信仰の溯れる限界は、ここまでである。しかしなお一歩を進めるだけの材料はある。供え物なる動物・植物の容れ物は、どうやら、その中に、神もはいられた神座の変化であるように見える。神と、その祭りのための「生け贄」として飼われている動物と、氏人と、この三つの対立の中、生け贄になる動物を、軽く見てはならない。それは、ある時は神とも考えられ、またある時は、神の使わしめとも考えられて来たのである。

遠慮のない話をすれば、属性の純化せなかった時代の神は、犠牲料と一つであったように考えられる。そうして次の時期には、その神聖な動物は、一段地位を下げられて、神の役獣と言う風に、役霊の考えの影響をとり込んで来る。そうした上で、一方へは、使わしめとして現れ、一方へは神だけの喰い物と言うように岐れて行く。この次に出て来るのが、前に言うた、神の呪いを受け

たもの、と言う考え方である。

稲荷の狐は、南方熊楠翁の解説によれば、吒枳尼と言う狼のような獣の、曲解せられた物だと言う事である。それは外来のものであるが、固有の使わしめと思われているものにも、この類の役獣がありそうな暗示にはなる。山王の猿は「手白の猿」と称せられたようである。これは使わしめの意義を、正しく見せてはいる。けれども、山王権現に対するおおやまくいの神の本体が、もっとはっきりせぬ間は、生得の使わしめかどうかは、疑いの余地がある。鳩・鴉・鷺・鼠・狼・鹿・猪・蜈蚣・亀・鰻と言う風に、社々の神の使わしめの、だいたいきまっているのも、犠牲料の動物の側から見れば、説明がつく。

二

ところが一方また、地主神を使わしめあるいは、役霊と見るような風も、仏教が神道を異教視して征服に努めた時代から現れて来た。そうなると、後から移り来た神仏に圧倒せられて、解釈の進んだ世に、神としての地位は、解釈だけは進む事なく、精霊同時に化け物としての、とり扱いを受けねばならぬことになった。

以前、坪内博士も脚色せられた葛城の神ひとことぬしのごときは、猛々しい雄略天皇をさえ脅した神だのに、役ノ行者にはさんざんな目にあわされたことになっている。逍遙先生はさらにぐっ

と位置をひきさげて「真夏の夜の夢」などに出て来るような、化け物にしてしまわれた。おなじ役ノ行者に役せられた大峰山下の前鬼・後鬼と言う鬼も、やっぱり、吉野山中の神であったもの、と思われる。前鬼・後鬼ともに子孫は人間として、その名の村を構えている。仏者の側で似た例をあげれば、叡山に対しては、八瀬の村がある。この村の祖先もまた「我がたつ杣」の始めに、伝教大師に使われた鬼の後だと言う。

いったいおにと言う語は、いろいろな説明が、いろいろな人で試みられたけれども、得心のゆく考えはない。今勢力を持っている「陰」「隠」などの転音だとする、漢音語原説は、とりわけこなれない考えである。聖徳太子の母君の名を、神隈とも鬼隈とも伝えている。漢字としての意義は近くとも、国訓の上には、鬼をかみとした例はない。ものとかおにとかにきまっている。して見れば、これは二様にお名を言うた、と見る外はない。この名は、地名から出たものなるは確かである。その地は、畏るべきところとして、半固有名詞風におにくまともかみくまとも言うていたのであろう。二つの語の境界の、はっきりしなかった時代もあったことを示しているのである。強いてくぎりをつければ、おにの方は、祀られていない精霊らしく思われる点が多い。

八瀬の村は、比叡の地主とも見るべき神の子孫と考えたもので、その祖先を鬼としたものであろう。この村は延暦寺に対して、寺奴とも言うべき関係を続けていた。大寺の奴隷の部落を、童子村と言う。寺役に使われる場合、村人を童子と言うからである。八幡の神宮寺などにも、童子村

の大きいのがあった。開山の法力に屈服して、駆使せられたおにの子孫だと言わぬ童子村にも、高僧の手で使わしめのごとくせられた地主神の後と言う考えはあったろうと思われる。童子が仏法のために、力役に任ずる奴隷の意味に使われたところから、殿上人の法会に立ちはたらく時の名を「堂童子(どうどうじ)」と言うた。童子と言うのは、寺奴の頭のかっこうから出た称えである。ばらけ髪をわらわと言い、髪をはらにしている年ごろの子どもを、髪の形からわらわと言うたに準じて考えると、寺奴の髪をあげずにばらかして、いわゆる「大童」と言った髪なりでいたからである。柳田先生の考えられた「禿(かぶろ)」とも「毛房主(けぼうず)」とも言う、得度せぬ半僧生活を営んだ者も、元は寺奴から出たのである。

葛の葉の生んだ子を「童子」「童子丸」と言うたのも、ここに根拠がありそうに見える。鬼は、仏家の側ばかりで言うのでなく、社々にもあることである。村里近い外山などに住み残っていた山人を、我々の祖先は祭りに参加させた。そうしてそれをも、おにと言うたらしい。生蛮人を畏(かしこ)き神と称した例はあるから、神とおにとの区画がはっきりすれば、こう言う荒ぶる神は、やはり鬼の部にはいって来ることになったのであろう。

江戸の大奥で、毒見番を「鬼役」と言うたのも、昔の手代部(てしろべ)の筋を引いたらしい為事である上に、響きこそ恐ろしけれ、名にまで、その俤を留めているのは懐かしい。

社についていた神の奴は、中古以来「神人(じんにん)」と称えている。かむずこと言う語も、後には内容が

改まっているが、元はやはり字義どおりの神奴(かみつこ)であろう。さっきも話に出た、伊勢の奄芸郡の人が、祭りに参加するなど言うことも、三輪の神人が山川隔てた北伊勢にいたことを見せているのである。こうした村を、やはりたんに「村(むら)」あるいは神人村と言うていた。

今では大阪市になった天王寺の西隣の今宮村は、氏神としては広田の社を祀りながら、京の八阪の社に深い関係があった。祇園の神輿は、この村人が行かぬと動かぬと誇って、祭りには京へ上り上りしていた。しかもこの村は、四天王寺とも特別な交渉を持っていたようである。幸いなことには、今宮の村は、ほかの村から変った扱いは受けていなかった。が、たいていこうした神人村は、後世異なる待遇を他の村々から受けることになった。近世の考え方からすれば、神事にそういう村が与ると言うのは、もったいないことのように見える。成立からして社寺に縁の深い村が、奴隷ということ以外に、いま一つの余儀ない理由から、卑しめられるようになって行った。等しく奴隷と言うても、家についた者の中、家人など言う類は、武家の世には御家人(ごけにん)となり、侍となって、良民の上に位どられるようになったが、社の奴隷は、いわれない侮辱を忍ばねばならなくなった。

これらの村人は、みさき・使わしめの類を、自由に駆使することの出来るものと、世間からは見られていた。だから、その社の保護に縋(すが)ってばかりいられぬ世になると、手職もしたようだが、呪術を行のうて暮らしを立てて行った。またその事(つか)えている神の功徳を言い立てに、諸国を廻る

ようになった。その村人の特別な能力が、他の村人からはこわがられる。呪詛を事とすると考えられるようになって、恐れがだんだん忌み嫌いに移り、長い間には卑しみと変わって行く。神人の本村はもとより、漂泊した村人が旅先で定住して、構えた家なり村なりが、やっぱりそうした毛嫌いを受ける。「おさき持ち」「犬神筋」「人狐」など言う家筋として、人交わりのならぬものとなったのも多い。

神人の念ずる神は、不思議にも、所属の社や寺の本殿・本堂に祀るところの本筋の神仏でない場合が多いようである。漂泊布教者は、大方は、神奴・寺奴出身の下級の人々であるが、その本所の本筋の神仏を持って歩いたものと、そうでないのとがあったようである。神人・童子以外にも、いろいろな意味の半俗の宗教家が流離してついには偉大な新安心を流布することにもなった。それはおもに、得度することの出来なかった寺奴の側で、神人の末は、多く浮かぶ瀬がなかったようである。

高野山往生院谷の萱堂の聖は、真言の本山には寄生物とも言うべき念仏の徒であった。これも元は、紀州由良ノ浦の海人から出た寺奴であろうと思われる。祇園の神人であった摂津今宮村の神は「広田」であることは前に述べた。三輪の神人なる奄芸の里人の斎いた稲生の古社も、三輪明神には、関係がないようである。この事については、いろいろな事が考えられる。第一は、何の血縁もない奴隷には、家の神を拝ませることをせなかったから、自由のなかった神奴も、信仰

は、古くから強いられずに来たものと考えられる。第二は、神奴をおにの後と見ることが出来れば、祖先が信仰せぬ神の庭に臨んだ習慣をそのまま、祭りの人数には備わっても、祀るところはその祖神なるおにであったであろう。第三は使わしめを、神奴の祖先と考えたかもしれない、と言う点である。神の内容が分解して、手代なる「神使」の属性が游離して来ると、神・神主の間に血族関係を考える習わしを推し及ぼして、神使いの血筋としての神奴と言う考え方が、出て来ることもありそうだ。そうすると、元来神奴が持ち伝えて来た信仰の対象の上に使わしめの姿が重なって来るわけになる。こう言う風に想像してみると、神人が使わしめを駆使するようになる道筋も、わかるようである。いずれにせよ、神人・童子ともに、普通と違うた祖先を持っているとせられたことだけは、事実らしい。そう言うところへわり込み易いのは、動物祖先の考えである。

三

安名と葛の葉の住んで、童子を育てたと言う安倍野の村は、昔からの熊野海道で、天王寺と住吉との間にあって、天王寺の方へよった村である。その開発の年代は知れない。謡曲「松虫」に「草茫々たる安倍野の塚に」とあるが、そうした原中にも、熊野王子の社があって熊野の遥拝所になっていたことは、平安朝末までは溯られるようである。この社から、さらに幾つかの王子を

過ぎて、信太に行くと、ここにも篠田王子の社があった。宴曲の「熊野参詣」と言う道行きぶりに、道順が手にとるように出ている。安倍野と信太との交渉はこれ位しか知れないのだから、今のところは必然の関係が見出されそうもない。

童子丸とか、安倍ノ童子など言う名は、特殊な感じを含んでいる。作者の投げやりにつけたものと思えるかもしれないが、そうではない。類例のある名なのである。平安朝の中ごろからは、ちょくちょく見えて、頼光に讐をしかけた鬼童丸、西宮記には、秦ノ犬童子と言う強盗の名がある。その同類に、藤原ノ童子丸と言うのも見えることは、南方翁が指摘せられた。

だが、角太夫の信太妻以来、歌舞伎唄にも謡われた葛の葉道行きの文句には、「安倍の童子が母上は」とある。この辺の詞は、説経節伝来のものだろうと感じられるものである。「安倍ノ童子」と言う名は、古くから耳に熟して来たために、固有名詞らしい感じの薄い語ながら、ある落ちついた味はあったものであろう。かならず、久しい間くり返されたもの、と思われる親しさがある。ただ、安倍氏の子ども、安倍氏（晴明）になるところの子ども、と言うだけのことではあるまい。

私は、この安倍野の原中に、村を構えた寺奴の一群れがあって、近所の大寺に属していたものではないかと見当をつけている。その寺はおおかた、四天王寺であろうが、ひょっとすれば、住吉の神宮寺かもしれない。いずれにしても、その村人を「安倍野童子」と言い馴れて、当時の人の耳に親しいものであったところから、「信太妻」の第一作と思われる語り物を語り出した人の口に

乗って、出て来た名ではなかろうか。たんにそればかりでなく、ほかの神人・童子村にもある動物祖先の伝説が、この村にもあって、村人を狐の子孫としていたのではあるまいか。

仮りに話の辻褄をあわせてみると「安倍野童子」たちに伝えがあって、自分たちの村からは、陰陽博士の安倍晴明が出ている。晴明の母は信太から来た狐の化生であった。だから我々は狐の子孫になる。世間で「安倍野童子」と自分らを呼ぶのは、晴明の童名をとったものだ、と言う風に信ぜられていた。まずこう考えてみると、ある点までは纏まりがつく。が、事実はそんなに、整頓せられたものではあるまい。

説経節は元来「讃仏乗」の理想から、天竺・震旦・日本の伝説に、方便の脚色を加えて、経典の衍義を試みたところから出たものであろうが、仏教声楽で練り上げた節まわしで、聴聞の衆の心を惹く方に傾いて行って、だんだん、布教の方便を離れて、生活の方便に移り、さらに芸術化に向うたものと思われる。「三宝絵詞」や「今昔物語」はあるいはその種本ではあるまいかとも考えられ、王朝末には、説経師の為事が、やや効果を表して来たのではなかろうか。そうして、だんだん身につまされるようなものにかわって来て、来世安楽を願わせるために、現世の苦悩を嘗め尽くした人の物語を主とすることになって、「本地物」が生まれて来たのではあるまいか。

この芽生えは、すでに武家の始めにあったらしい。が、社寺の保護の下に、大した革命の行われることなく、長日月を経るを例とした我が国の芸術

の一つとして、やはり保守一点ばりでとおして来たものと思われる。それが、三味線の舶来以後、にわかに歩を早めて進んだ。そして、説経太夫が座を持って、小屋の中で語るようになるまでには、傘の柄を扇拍子で叩いた門端芸人としての、長い歴史があったであろう。

説経には、新古二様の台本があったろう、と言うことは前に言うた。新しい台本の出来たのは、それが正本として刊行せられた時から、さのみ久しい前ではなかろう。新しい台本の出来る前に、古い台本を使うた時期が、かなり長かったのであろう。簡単な古い説経に、潤色を施して出した新しい正本では、古くから世間に耳馴れた古説経持ち越しの知識は、そのままにしていたことと思われる。だから、今ある説経の中には、聴衆の知識を予期しているところから出た省略やら、最初の作物なら書き落とすはずのない失念などが、散らばって見える。角太夫の「信太妻」にさえ、そんなところがある。

「信太妻」は、どの社寺の由来・本地・霊験を語るのか明らかでない。しいて言えば、信太ノ森の聖神社か、その末社らしい葛の葉社の由来から生まれて、狐が畜生を解脱して、神に転生することを説いた本地物だったのではなかろうか。これを節づけて語りはじめたのは、誰であろう。「安倍野童子」村についての想像が、幸いに外れていなかったら、この村の童子であって、漂泊布教して歩いた者の口に生まれた語り物が、説経に採り入れられて、「安倍野童子」の物語として伝誦され、ついには主要人物の名となってしまうようになったものと、考えることが出来る。

前に言うた高野の「萱堂の聖」が語り出したと想像せられる石童丸の語り物が、説経にとり入れられるようになった。しかも石童の父を苅萱と言うのは、謡曲で見ると「苅萱の聖」とある。さすれば、萱堂の聖の物語が、いつか苅萱の聖の物語と称えられるようになり、作中の人物の名ともなったのであろう。

これも五説経の一つである「しんとく丸（また、俊徳丸）」は、伝来の古いものと思われる。謡曲には、弱法師と言う表題になっている。盲目の乞食になった俊徳丸が、よろよろとしているところから、人が渾名をつけたということになっている。しかし故吉田東伍博士は、弱法師と言う語と、太平記の高時の田楽の条に見えた「天王寺の妖霊星を見ずや」と言う唄の妖霊星とは、関係があろうと言われたことがある。その考えをひろげると、霊はろうとも発音する字だから、ようれいぼしでなく、ようろうぼしである。当時の人が、凶兆らしく感じたために、不思議な字面を択んだものとみえる。唄の意は「今日天王寺に行われるよろぼうしの舞を見ようじゃないか」「天王寺の名高いよろぼうしの舞を見た事がないのか。話せない」など、言うことであろう。「ぼし」は疑いなく拍子である。白拍子の拍子と一つである。舞を伴う謡い物の名であったに違いない。これもまた白拍子に伝統のあった天王寺に「よろ拍子」の一曲として伝わった一つの語り物で、天王寺の霊験譚であったのが、いつのほどにか、主人公の名となり、しかもよろよろとして弱げに見える法師と言う風にも、直観せられるようになったのである。

れる。

こう言うことの行われるのは、書き物の台本によらず、口の上に久しく謡い伝えられて来たことを示しているのである。

はじめて語り出し、それを謡うことを常習としていた人々の仲間の名称は、その語り物の仮りの表題からさらに、作中に入りこんで人物の名となり易いのである。

「帰ろうやれ、元の古巣へ」と言うのは、葛の葉物には、つき物の小唄の文句である。こんなところにも「妣が国」の俤は残っていた。

信太妻と言う表題も、実は、いつからはじまったものとも知れぬ。本文には見えぬ語なのである。これにも由来はありそうである。その上、この名が、異族の村から来た妻、と言う意を含んでいるようなのもおもしろいと思う。

愛護若

一

若の字、また稚とも書く。この伝説は、五説経の一つ（この浄瑠璃を入れぬ数え方もある）として喧伝せられてから、義太夫・脚本・読本の類に取り込まれたために、名高くなったものであろうが、あまりに末拡がりにすぎて、素朴な形は考え難くなっている。しかし、最も流行の先がけをした説経節の伝えているものが、一番原始に近い形と見て差し支えなかろう。

なぜならば、説経太夫の受領は、江州高観音近松寺から出され、四の宮明神の祭礼には、近国の説経師が、関の清水に集まった（近江輿地誌略）と言うから、唐崎の松を中心に、日吉・膳所を取り入れた語り物の、これらの人々のために綴られた物と言う想像は、さのみ無理ではあるまい。

今その伝本がきわめて乏しいから、ここには、わりあいに委しい梗概を書く。

嵯峨天皇の御代に、二条の蔵人前の左大臣清平という人があった。御台所は、一条の関白宗嗣の女で、二人の仲には、子がなかった。重代の重宝に、刃の大刀・唐鞍（家のゆずり、やいばの大

刀。からくら。天よりふりたる宝にて）の二つがあった。第六天の魔王の祟りで、女院御悩があったが、天子みずから二歳の馬に唐鞍を置き、刃の大刀を佩いて、紫宸殿に行幸せられると、魔王は、霊宝の威徳によって、即座に退散して、御悩たちまち平癒した。天子御感深く、その他の家々にも名宝があろうと思われて、宝比べを催されたところ、六条判官行重は上覧に供えるべき宝がなくて、面皮をかいていたのを、清平が辱しめて、退座を強いる。

判官には、五人の男子があって、嫡子をよしながという。家に戻って今日の恥辱の模様を話すと、よしながが父に讐討ちの法を教える。それは、子はどんな宝も及ばない宝である。幸い、二条蔵人には子がないから、奏上して、子比べをして、恥をかかせようと言うのである。子福者の行重は、非常な面目を施した。御感のあまりよしながに、越後守を受領せしめられた。

清平は、今度は、あべこべに辱しめられて、家に帰って、御台所と相談して、初瀬寺の観音に、申し子を乞うことになる。七日の満願の日に、夫婦の夢に、菩薩が現れて、子のない宿因があるのだから、授けることは出来ない。断念して帰れ、と告げさせられる。夫婦は、さらに三日の祈願を籠めて、一向納受を願うと、一子は授けてやるが、三つになった年に、父母のどちらかが死ななければならぬと言うのである（一段目）。

六条判官は、なお恨みが霽れぬ上、相手が初瀬寺に参籠して、何か密事を祈願していると言うことを聞いて、家来竹田の太郎およびよしながとともに、桂川に邀え撃とうとする。二条家には、

荒木左衛門という家来がある。主人夫婦に従うて、初瀬寺からの帰り途、桂川で現れた伏せ勢と争うているところへ、南都のとつかう（東光か）坊が通りかかって、仲裁する（二段目）。

北の方は玉のような愛護ノ若を生む。誓約の三年は過ぎて、若十三歳になる。約束の期はつとに過ぎた。命を召されぬことを思うと、神仏にも偽りがある。だから、人間たるおまえもその心して、嘘をつくべき時には、つく必要があるというようなことを訓える。初瀬観音聞こしめして、怒って御台所の命をとるために、やまふのみさきの綱を切って遣わされたので、若はとうとう、母を失うこととなった。

左衛門ならびに親類の者が、蔵人の独身を憂えて、八条殿の姫宮雲井ノ前を後添いとした。愛護は、父の再婚の由を聞いて、持仏堂に籠って、母の霊を慰めている。あまり気が鬱するので、庭の花園山に登って、手飼いの猿、手白（てじろ）を相手に慰んでいる姿を隙見した継母は、自分の子とも知らず、恋に陥る。侍女月小夜を語ろうて、一日に七度までも、懸想文を送る。若ははては困じて、簾中に隠れてしまう。

二人の女は、愛護が父蔵人にこの由を告げはすまいかという懸念から、逆に若を陥れる謀を用いることになる。それは、重宝の鞍・刀を盗み出して、月小夜の夫に手渡し、都も都、桜の門で呼び売りさせて、清平の目につくようにして、若が盗んで売らせるのだ、と言わせようという魂胆である。この謀が早速成就して、怒った清平は、若を高手小手に縛って、桜の木に吊り上げて置

く。若は苦しさのあまりに、血を吐いて悶えていると、手白の猿が主人を救おうとして、木に上るが、縄を解くことが出来ぬ（三段目）。

ところが一転して、地獄の閻魔王の庁では、若の母が出て、若の命乞いをして、自身出向いて救いたいと願う。魂を仮托する死骸はないかと、鬼に見させると、娑婆では今日、人には死んだ者はないが、鼬が一匹斃れたという。母は早速、鼬の身に魂を托して、桜の下に現れ、若の縄を食い切って助けると、手白が下で抱き止めて、怪我なく助かった。鼬は、母が仮りに姿を現したのだと告げて、こうしていては、終には命も危いから、叡山西塔の北谷にいる、若の叔父帥ノ阿闍梨のところへ逃げて行くように、と諭して姿を消す。若は家を抜け出る日を待っている（四段目）。

暗く雨降る夜、家を出て四条河原にかかると、南に火の漏れる茅屋がある。細工物職人の住むところである。近寄って戸を敲くと、盗賊かと思って、薙刀を持って来る。愛護一部始終を語ると、敬い畏んで、臼の上に小板を敷き、荒菰を敷いて、米を賀茂の流れで七度清めて、土器に容れて献る。これから神の前に荒菰を敷く風が出来たと説いている。夜が明けて、細工に送られて叡山へ志す。ところが、中途まで来ると、三枚の禁札が立っている。一枚目のには女人禁制、二枚目にはさんひ（？）やうじや、三枚目には細工の禁制が、書かれている。細工が帰ろうとすると、愛護が、しいて叔父のところまで送ってくれと言う。「仰せ尤にて候へども、賤しき者にて候へば、

只御暇」と言うて、引っ返した。

愛護一人で、帥阿闍梨を訪れたところ、叔父は、甥若の訪問に驚いて、その車馬の数を見させたところが、稚児一人立っていたので、これはきっと、北谷の大天狗が我行力を試みるために来たのだと思うて、そんな甥はないと言うて、大勢に打擲せしめた。若は山を下りようとして、三日山路に迷うた末、三日目の暮れ方に、志賀の峠に達した。そこで疲れて休んでいると、都へまんぞう（万僧）公事に上る粟津の荘のたはたの介兄弟が来会うた。始終を聞いていとおしがり、柏の葉に粟の飯を分けてあたえた。「其御代より、志は木の葉に包め、と申すなる」と説明している。

情を喜び、苗字を問うと、弟せんちよが「之はきよすのはんと申すなり」と言う。お伴はしたいが、都へ出ねばならぬから、と別れて上った。さてその後、

岩ほの小松をとり持ちて、志賀の峠に植ゑ給ひ、おひ（松に？）せみやう（宣命）を含め給ふ。愛護世に出てめでたくば、枝に枝さき唐崎の千本松と呼ばれよや。愛護空しくなるならば、松も一本葉も一つ、志賀唐崎の一つ松と呼ばれよと、涙と共に穴生の里に出で給ふ。頃は卯月の末つ方、垣根はさもゝの盛となりけるが、若君御覧じて、一つ寵愛なされける。

ところへ、その家の姥が現れて、れいじゃの杖を振り挙げて打とうとした。若は、打たれるのを恥辱に思うて、麻畑に隠れたところが時ならぬ風が吹いて、隠れところも顕に見えたので「桃の

にこう（尼公か）が之を見て、桃をとるだに腹立つに」麻まで蹂み躙ったとて、打擲した。

若君は、穴生の里に桃成るな。麻は播くとも苧になるな。嵐ふくな、と申し置かれしより、花は咲けども桃ならず。麻は播けども苧にならず。

穴生の里は、後世まで呪われたのである。

それからきりうが滝へ来ると、桜が散って、愛護の袂にはいる。見ればまだ、蕾の花である。そこで、落ちた花はすでに死んだ母上、咲いている花は父上、蕾ながら散るものは、この愛護の身の上であると考えて「恨み言書きたしとて、ゆんでのこゆびくひきり、岩の間に血を溜め」恨み言を書きとめる。

かみくらやきりうが滝へ身を投げる。語り伝へよ。松のむら立ち

とうとう若は、身を投げた。その時十五歳とある（五段目）。

滝のほとりにかかっている小袖を見つけた山法師等が、山の稚児の身投げと誤解して、中堂へ上って、太鼓の合図で稚児の人数しらべをする。ところが小袖の紋で、若なることがわかった。実否を確かめるために、二条へ使いが行く。さて父・叔父などが集まってしらべると、下褄に恨み言が発見せられ、その末に「四条河原の細工夫婦が志、たはたの介兄弟が情のほど、如何で忘れ申すべき。まんそうくち（公事）を許してたべ」とあった。

そこで、雲井ノ前は簀巻にして川に沈め、月小夜は引き廻しの末、いなせが淵に投げ込んだ。か

の滝に来て見ると、浮かんでいた骸が沈んで見えない。祈りをあげると黒雲が北方に降りて、十六丈の大蛇が、愛護の死骸を背に乗せて現れた。清平が池に入ると、阿闍梨も弟子どもも、皆続いて身を投げる。穴生の姥も後悔して、身を投げる。たはたの介・手じろの猿も、すべて空しくなってしまう。細工夫婦は、唐崎の松を愛護の形身として、そこから湖水にはいった。その時死んだ者、上下百八人とある。

大僧正が聞いて、愛護を山王権現と斎うた。四月に申の日が二つあれば後の申、三つあれば中の申の日に、叡山から三千坊、三井寺から三千坊、中下坂本・へいつち（比叡辻か）村をはじめ、二十一か村の氏子たちが、船祭りをする（六段目）と言うのである。

表紙の題簽に、

> ひよしさんわうまつり　　天満
> あいごの若
> からさきのひとつ松のゆらい　　八太夫

とあって、宝永五年正月の、大伝馬町鱗形屋の出版である。説経が江戸に大いに行われて、八太夫座の勢力が張って後の発刊である。この古浄瑠璃には、かならず若干の脚色と誇張とが、伝説の上に加えられていることは期せなければならぬ。

二

近江輿地誌略巻十七に数えた愛護ノ若伝説の重要な点は、

継母の讒言（い）。若の出奔（ろ）。革細工の小次郎の情（は）。大道寺田畑之助の粟の飯（に）。帥ノ阿闍梨に会う（ほ）。桃および麻の件（へ）。手白の猿（と）。霧降の滝の身投げ（ち）。小次郎は唐崎、田畑は膳所田畑の社、若は日吉の大宮と現じた（り）。

と言う個所である。その中説経には（は）をただ細工としているだけで名は伝えぬ。（に）の大道寺の姓も見えぬ。（ほ）の帥ノ阿闍梨の件は、会いに行った、というところを略した言い方と見るべきである。（ち）の霧降はきりうすなわち飛竜の滝の事である。（り）の小次郎・田畑之助の転生一件はない。

もっとも、革細工を細工と言うたのは、説経以前の有無は疑わしい。あるいは皆人知り悉（つく）した伝説であるため、名を略したこと、田畑之助の姓を脱したのと同じだ、との説明も出来ぬではない。しかも輿地誌略には、小次郎、若に男色の語らいをしたように書いている。「女筆始」には、若に思いを寄せた男を関寺半内として、その妻が計ろうて、若に事情を訴えて、盃を貰い受けることになっている。あるいは説経はこの点を落としたのかもしれぬ。

ただし、小次郎の名は、助六狂言の影響から、京の小次郎（曾我兄弟の異父名）などの名をとり

入れたのではないかと疑われる。それは、順序はこれと逆ではあるが、月小夜（つきさよ）という名が、曾我狂言に入ったと同じ径路を持ったものと考えられる。（に）の大道寺の姓も「花館愛護桜」の絵、ならびにそれ以後の愛護物語には、たいてい見えているので、説経以後突然出来たものとも思われぬ。（り）の転生説は説経にも、細工夫婦をことさらに唐崎で死なせているから、痕形もなかったことではなく、説経の手落ちとみる方がよさそうである。

すなわち、この説経は、前半はきわめて緻密な作意を立てたのであるが、若出奔以後は、衆人周知のことを言うので、極の梗概を語るに止めたものらしい。穴生の姥の事を叙べて「もゝのにこうが之を見て」など言うたのも、その間の消息を洩らしているのであろう。だから後半は、ほとんど伝説そのままで、前半は創作とまで言えずとも、古浄瑠璃の型を追うて書いたものだ、と言いきって差し支えないであろう。愛護若伝説を輿地誌略の作者の友人は「秋の夜の長物語」の翻案と考えていたらしく、志田義秀氏は長物語から糸を引いた、隅田川伝説の一つと考えられたらしい（郷土研究一の三）。長物語とこの民譚とに通じる点は、

梅若（長物語）愛護二人ながら、公家の子である点（い）。叡山に関係ある点（ろ）。桂海律師と細工と（は）。叡山なる人に逢うため、住家を出ること（に）。唐崎の松が、主要な背景になっていること（ほ）。入水（へ）。衣掛け（と）。

の数か所で、似ていない点もある。それは、

肝腎な「松のうけい」と「桃・麻の呪い」が、これにはあって、彼には見えぬこと（ち）。同性の愛が中心問題になっているのと、いぬのと（り）。継子虐待の有無（ぬ）。これは本地物で、彼は発心物語の一種とも言うべきこと（る）。彼は山門・寺門の交渉を背景としているのに、

これは三井寺には無関係なこと（を）

などである。長物語は全く、智証門徒なる南谷の慶祚と、西谷の座主良真との関係（厳神抄）に、脚色を加えたものであろう。その上、隅田川の梅若と比べると（い）（へ）（と）ならびにさすらい（わ）の四点は類似しており、細工と人買いとが、幾分同じ傾向の役廻りにあることを感ぜしめるにすぎぬ。この伝説は、鎌倉の初めから室町に到って完成した継子虐待物語――落窪物語は疑いもなく鎌倉初期の作――（ぬ）と、室町から江戸の初めまで勢力のあった本地物語（る）との上に、やはり室町に芽ざして、江戸にはいって多様な発達を遂げた殉死、むしろ心中物語（を）と、室町に著しくなった若干の児物語（か）とを加えて経としているから、この伝説の主要部は、徳川初期にはすでに、出来上っていたもの、と見てよかろう。ところが「長物語」のような創作に比べると、かえって非常に古い種を蔵しているのも、不思議である。

それは、大宮権現の由緒と融合したうけい（ち）と、貴人流離（か）の二つの形式が見えることである。日吉大宮の鎮座次第は、たくさんの書物が繁簡の差こそあれ、皆口を揃えて、同じ筋を語っているが、その中で「厳神抄」の伝えが、愛護民譚の一部に最もよく似ている。

この神、天智の御代に、坂本へ影向せられたが、大津の八柳で疲れて、徒あるきもむつかしくなった。それで、大津西浦の田中ノ恒世の釣り舟に便乗して、志賀ノ唐崎に着かれた。船の中で恒世が、自分用意の粟の飯を捧げた。唐崎の琴ノ御館ノ宇志丸の家で、我は神明だ、と名のられたが、しるしを見せ給えと言われたので、御船のままで松の梢に上られた（ち）。

恒世は田中ノ明神、宇志丸は山末ノ明神となった（耀天記・山王利生記参照）とある外、耀天記には、神の杖が化生した（ぢ）と言う形を伝えている。（ち）と（ぢ）は、合体して、一つのうけいの形式になってくるのであるが、（か）は唐崎着岸までの苦労がそれに当たる。

なおこの（ち）と（か）を備えた同種の民譚の中、一番形式の単純なと思われるのは、浄見原天皇の流離譚であろう。天皇は吉野を出て宇治の奥、田原ノ里で、里人の情の煨き栗・ゆで栗を傍山の下に埋めて、わが身栄ゆるものならば、この栗生え出るように、とうけい給うたら、栗が生え出した。朝廷へ献る田原の栗は、すなわちそのなごりで、その時の痕が微かに残っている。天皇はそれから志摩に出、美濃に奔られて、墨股川で、不破明神の化身なる布洗い女に救われ給うた（宇治拾遺物語）。

日吉山王の舟祭りに、膳所に渡御なると、粟の飯を献ることは名高い話であるが、その由来をこの民譚では、若に粟飯を与えた田畑之助が、粟津の人であったため、それが為来りになったのだとも言う。ところが、これが今一つ、田中明神なる恒世の話の変形である上に、この膳所田中ノ

社は、一名田畑の社として、田畑之助を祀った（輿地誌略）ものと言い、また同様に、天武流離の節、粟津の里人が献ったのだ（輿地誌略）との伝えもある。

思うに、山城綴喜郡も田原まで入り込むと、近江の栗太郡に接しているから、田原栗の伝説が、瀬田川を溯って近江へ入ったものか、田原（粟津）志摩とさすらいの道筋の譚として説いていたのか、いずれかであろう。また、田原栗の話が愛護民譚に関係の深いことは、貴人さすらい以外に、うけいの一条を、若の方では松のうけい・桃麻の呪いの両方に分けていると言う点だけでなく、ぜんたいこの話の主要人物なる左衛門・田畑之助の姓の荒木・大道寺と言うのが、偶然に出来た名前とは思われぬことである。天武に栗を献った人が、田畑之助と言う名であったと仮定しても、大道寺は依然結着せぬ。

ここに伊勢新九郎長氏の種姓調べが、一道の光明を与える。長氏の本貫は、大和とも宇治とも言う。その祖盛継は「天性細工に妙を得。其頃大坪道禅弟子として、鞍鐙の妙工を相伝す。伊勢守の家、是より此細工を専らとす」るようになったのであるが、長氏浪人の後、東国下向に伴うた腹心の者に、山中・多田・荒川・佐竹および荒木兵庫頭・大道寺太郎の六浪士が（北条五代記）ある。しかも、荒木・大道寺ともに、田原郷の地名である。

天武流離譚が、田原から江州へ推し出したことは想像出来る上に、この地名から見ても、宇治の田原を本貫に持ったとも考えられる後北条氏が、馬具細工の家筋であったと言うことは、愛護民

譚の細工小次郎がたとい琴ノ御館宇志丸の変形であったとしても、あまりに突発的だったこの人物の融和点を示すとともに、田原栗民譚が愛護民譚に歩み寄った痕を見せるものと考える。

三

説経の表面から見ても、山王祭りに歴史的なゆかりのある人々の干与することを暗示しているようであるが、古くは、京の河原辺の村ではなく、瀬田川下の村が与っていたのではあるまいか。この民譚、直接間接に深い交渉を持っていぬとも言えまい。

細工が臼の上に若の座を設けたと言う形は、浅草観音宮戸川出現の条に似ているが、ともかく、祭りにそういう人々が重要な役目を務めたことを示したのは疑いがない。なお細工を古くから馬具細工の意に解していた証拠は「名歌勝関」には、細工小次郎に宛てて、鞍作杢作およびその娘お為と言うのを設けているのでも知れる。

田畑之助と言う名は、変な名であるが、室町から江戸にかけて、助の字のつく名には、妙なのが、物語・芝居の類にはことに多い。葛の恨之介・稲荷之助・女之介など、それであるが、膳所での山王祭りの頭人の名は、近江之介・粟津之介など言う。こうした方面の連想も、幾分働いているのであろう。

田畑之助を祀ったと言う田中山王社、一名田畑ノ宮は、疑いもなく同じ粟の話のある恒世ノ社で

ある。膳所の近辺中庄村瓦浜にあるが、古くはその地の亀屋という家の界内にあった。その家は堀池氏で、堀池は佐々木氏の一族だ（誌略）というが、亀屋の主人が祭りの頭人となる時の名が、田畑之助だったかもしれぬ。

山門・寺門の関係と、大友村主の本貫であると言う辺から、山王を天武、新羅明神を大友ノ皇子と考えた時期も、あったらしく思われる。いわゆる桃の尼公（?）の件は、石芋民譚（土俗と伝説一の一、田村氏報告参照）の形式で、穴生とも言う賀名生に脂桃の話のあるのは、暗合でなく何かの脈絡のありそうな気がする。

だいたい石芋民譚は、宗教家の伝記に伴うものが多いようだが、古くは慳貪と慈悲とを対照にした富士・筑波式の話であった。その善い片方を落としたのが石芋民譚で、対照的にならずに、善い方だけの離れたのもある。宗教家は精霊を使う者と考えられていたために、精霊の復讐と言う風の考えが、一転して石芋民譚となるのであろう。古く言語精霊の活動と考えられたのろいが、役霊の考えに移ったのは、大部分陰陽家の職神・仏家の護法天童・護法童子の思想の助勢があるようである。役霊・護法の活動は使役者には都合はよいが、他人には迷惑を与えることが多い。使役者の嫉妬・邪視が役霊の活動を促す。護法童子に名をつけたのが、乙護法である。伝教大師にも、性空上人にも、同名の護法があった。性空からその甥比叡の皇慶に移ったのを乙若とも言うている。三井寺の尼護法は鬼子母神ともなっている。女の護法神だから言うのだが、あるいは

「乙」と同じく、その名であったのかもしれぬ。若の名の「愛」と言うのも、護法の名で、護あるいは若はその護法なることを示していると考えられぬでもない。愛護ノ若を護法童子の変形とすれば、桃・麻の呪いの意味は、徹底するようである。

この呪いを志田義秀氏は叡山の不実柿と関係あるものと観察しておられるようだ。皇慶甫めて叡山に登った時、水飲・不実柿などの地で「実のなるのにみなら柿とは如何。湯を呑むのに水飲とは如何」と言う、ませたしかし子供らしいへりくつ問答を試みた、と言う話のある地で、皇慶の呪いによって、不実柿になったとは見えぬ。

しかし乙若が性空の手から移って来た話を思うと、数度の変形として、あるいは、愛護・皇慶の関係は、成り立つかもしれぬ。川村杳樹氏（実は柳田国男先生）が提供せられたたくさんの難題問答（郷土研究四の七）の例の中、陸前赤沼長老阪で、西行に舌を捲かした松下童子が、山王権現の化身であったと言う話も、多少根本の山王に痕跡のあったものとすれば、まえの関係は一層深くなるのだが、数点の類似だけでは愛護・皇慶の交渉はむつかしい。

継母雲居ノ前は、合邦が辻の玉手御前の性格をすでに胚胎しているので「女筆始」その他のような純然たる悪玉でなく、むしろ薄雪物語のような艶書を書くあわれ知る女となっている。中将姫・しんとく丸の継母とは、類型を異にして、恋の遺恨という、新しい創造がまじっているようである。

手白の猿は、後の創作類では、かなり重要な位置にいるけれども、説経にはきわめて軽い役に使われている。動物報恩説話の外には、山王のつかわしめとなった理由を見せたに止まっているようである。こういう動物が、この民譚に現れたのは、もちろん日吉の猿部屋に関係があるので、手首ばかり白い猿を、神猿とするなどいう信仰もあったと思われるのである。山姥狂言の中にも、手白の猿を出した物があった。今日そう言う芝居絵を見ても、別に手に特徴はない。結局別に語原を持つものに違いない。

古代に手代部という部曲のあったのも、後世の神社における手長職と同じもので、神の手その物として働く部曲だったらしい。てしろの語ばかりが残って、実の忘れられた時代に、山王のつかわしめなる猿を手白と感じ、特別にまた、そうした霊妙な一類があることも考えていたのだろう。が、今いう、信仰もあったかと思われるのである。前述の山姥狂言の中に出る手白の猿も愛護若の物語とは関係なく、山姥の狂言の中に、手白の猿の姿を描いた、江戸の芝居絵を見たことがあるだけで、他には、何の材料も見あたらぬ。

鼬の骸を仮(か)って、地獄の幽霊が復帰して来るのは、因果物語であるが、説経としての特徴を止めたものである。なお、桜の木に愛護を弔るのは、説経節通有の拷問をこんなところにも割り込ましたのだが、神仏の身代わりで、脱出するその常型は破っている。

細工が禁札のために、途中から引っ返す条、叔父帥ノ阿闍梨が疑うて逢わぬと言う、はるばる来

た者を還す件は、同じ説経の石童丸の母と父との物語に通じている。ただし、阿闍梨が、天狗の障碍と疑うた点だけは、長物語に幾分か似通っているが、それは他人のそら似であって、肝腎の山伏も石室も現れないのである。それよりも、もっと注意の値打ちのあるのは、苅萱のように故意でなく、齟齬が原因で、空しく山を下る点である。

いったい児物語はかならず、妻争い民譚の一種、美女自殺の結末の筋を引いて来るので、競争者のない時でも、円満な解決を見ぬのがつねになっていて、入水して自殺するのが多い。児入水譚は、高野その他大寺には、つき物のようである。江ノ島の児が淵伝説は相手方の僧も後を追うことになっているが、だいたいは、能動側の男は発心、または堅固に出家を遂げる、と言う発心物語となっている。細工夫婦の死も、後追いの死とは考えられぬ。むしろ、前に言った多人数殉死・殉死者転生の物語となっている。その外、宝比べ・申し子などいう形式は、愛護民譚に限ったことでないから、ここには言うまい。若の插した松の枝が、唐崎の一つ松に化生したというのは「女筆始」の、ついて来た松が枝の杖をさしたと言う方が、古い形を詳しく伝えたもので、琴御館家の祖先が、日吉の神の残された杖を立てたのが、化生したと言う（耀天記）伝えと直接関係があり、また、北野の一夜松原・息ノ松原などの系をも加えている。

四

この説経節の筋が、中心になっている浄瑠璃・脚本・小説の類を調べて見る。わたしの読んで見、また名前だけを聞き知っている物は、

愛護若（角太夫の正本）辛崎一本松（加賀門人富松薩摩正本）愛護若都富士（元禄六年正月竹本座興行。辰松幸助作）愛護若聟箱（紀海音）あいごのわか（宝永五年正月・天満八太夫正本）花館愛護桜（また、花館泰平愛護だともいう。正徳三年四月。山村座）愛護若名歌勝鬨（宝暦三年五月。竹本座。半二・松洛等作）信田小太郎世継鑑（宝暦三年七月。中村座助六狂言。評判記で愛護の糾（な）いまぜてあった由が伺われる）𥗕（こだから）愛護曾我（宝暦五年正月。堀越二三治作か）愛護若女筆始（享保二十年正月。八文字舎本）愛護若一代記（女筆始と同書再刻。ただし、年月づけも、元のまま）あいごの若（享保二十年正月。金平本）初冠愛子若（同七月—八月。大阪沢村長十郎座）曾我䙊（もよう）愛護若松（明和六年三月。増山金八作か）神猨伝（文化五年。小枝繁作。読本）

この外助六狂言の天明以前の物は、たいてい愛護若がはいっているものと思われる。またなお一種「〇〇愛護稚松」と言う、助六とは別種の芝居があったと記憶している。圏点を附けた五種の外は、まだ見ることが出来ぬ。ただし、角太夫の正本と、薩摩太夫の辛崎一本松とは、後に出た説経の「あいごのわか」と大同小異のものであろうし、時代もまた説経節が後れて出たとは言われぬ。たとい八太夫の正本は、成立こそ遅れたとは言え、愛護浄瑠璃の魁をした物と想像する理由がある。

天満八太夫が江戸に来て繁昌する以前の、上方説経節としての愛護ノ若が、正本成立以前に、すでに角太夫や薩摩太夫に採り入れられていたろう、と考えるのは無理ではない。かの正本に、聴衆先刻御存知と言った風の書きぶりが見えるのは、八太夫以前に拡がった愛護民譚と八太夫の浄瑠璃との距離を思わせるのであるが、なお他の浄瑠璃と比べては、原始的の匂いを止めていたであろう。まして「都富士」や「聟箱」などは、説経現在本よりは、幾分か作意の進んでいたもの、と考えられる。江戸の助六狂言は、記録を信じることが出来れば、一番初まりから愛護ノ若をとり入れていた。江戸の助六狂言の起原が、大阪の揚巻・助六心中にあることは明らかであるが、最初の「愛護桜」から和事専門でなく、今の物のように荒事本位の喧嘩師助六だった、と考えるのは誤りで、享保以前に出来たものと鑑定せられる、上野図書館本「揚巻助六狂言の記」と仮表題した黒本風の書物に見えた筋が、上方の揚巻・助六心中に近いだけ、助六狂言の本筋を伝えたものらしい。

この江戸助六狂言の根元の筋はわからず、出場人物にも異論はあるが、揚巻・助六・白酒売新兵衛の出たことだけは、確からしい。「金（きん）の揮配（さいはい）」に残った鳥居画で見ると、「たはたの介後に介六」、

「白酒売新兵衛のちに荒木左衛門」とあり、図面は屋根じあいの場で、軒に、江戸町いずみや・三丁目つたや、など言う高張提灯の見えるところから考えても、場面は吉原である。介六と新兵衛とは、白酒荷の朸と見える物に為込んだ刀の両端を引きおうている。これは両人とも立役で、敵役の別にあるのを殺そう、と先を争うところか、あるいは一人がはやり、一人が制するところとも見られる。両人いずれも敵持ちでないことは、介六役者が団十郎で、白酒売りを生島新五郎が勤めたのでも知れる。両立役心を合わせて、敵を討とうとするものと見れば、ただちに後の「由縁江戸桜」の五郎・十郎に変わって行く径路は頷かれる。

もっとも、第二回目の助六なる「式例和曾我」以下の物は、助六に、曾我なり愛護なりがはいっているので、多くの場合、三つの筋が一つに絡んでいたようである。思うに二回・三回ごろのものは、曾我を含んで来たのが、だんだん元の愛護をも呼び戻して、雑居することになったのであろう。「愛護桜」に、何で縁もゆかりもない愛護が割り込んで来たか。わたしは、正徳三年が江戸の山王日枝神社の記念とすべき年であった、というような理由があるのだろう、と想像している。

この狂言、伝えられたごとく、仇討ち物とすれば、敵は誰を殺したのか。二条蔵人か。愛護か。後の䃏愛護の評判記の画で見ると、工藤とやはたの介――八幡三郎と田畑ノ介と綟ったものか。工藤足軽八幡之介、実は、鬼王とある――が、愛護の君を桜木に吊り上げて、拷問しているところがある。子役の持ち役として、愛護は、わりあいに閑却せられていたのかもしれぬ。あるいは愛護を殺した者を、梅若殺しの、忍の惣太風の細工ノ小次郎として、後に髯ノ意休と言うような趣向の源流をなしたものかもしれぬ。

後の五郎の助六が、つねに問題としている友切丸は「愛護桜」では、刃の大刀であったものか。大阪出の古手屋八郎兵衛・紙屋治兵衛を銀猫おつまや、佃島心中などに捏ね上げ、それから逆に、古八・紙治までも、江戸にも別に存在していたように説く、通人考証家の多かった江戸であるから、助六・意休などの類名のもでる実在説は、いっさい眉唾物である。

名歌勝関では、二条蔵人・古曾部庄司両家の確執、両家の宝を奪うて栄達を望む高階弾正、それに使われる端敵、御嶽悪五郎があり、二条家の忠臣として田畑早苗之助、古曾部家の旧臣荒木左衛門がある。その外愛護の恋人古曾部の娘があり、その兄で同時に、妹の恋人なる人と二組のろめお・じゅりえっとがある。

愛護の家に仕える女に、大津坂本猿堂守りの娘、穴生生まれの猿の扱い方を知った常夜と言う早苗之助の女房になる女がある。刃の大刀は二条家の宝物で、天の唐鞍は、古曾部家の重宝と、両家に分けている。その外鞍打杢作などいう人物もある。幾分細工の穴を示す者であろう。

常夜の親里穴生に、早苗之助・常夜が住んで、早苗が帥ノ阿闍梨を訪ねて叡山に登った後に、愛護が桃を盗んだとて追うて来るのが、小兵衛・九助という百姓になっている。常夜は、これを助

けるために、狐憑きの身ぶりで、
指もさゝば怨み葛の葉、今にしのだに怨みの言葉。小兵衛聞け。麻は蒔くとも苧(を)になるな。穴生の里の九助怨し。…桃故命捨つるかや。我は死すとも、此桃の花は咲くとも、実はなるな。穴生の里のあらむ限りは、と怨み喞(かこ)ちし言の葉の木にも心のあるならむ。
とある。その外、手白の猿を、恋人から若に贈る件、辛崎の松で、愛護が危難を救われる件などが、原型を引いているようである。

「愛護曾我」は、前者よりは、おそらく古いものらしい。名の示すごとく、愛護桜から由縁江戸桜の方に踏み込んだものと思われる。享保二十年正月に、同時に三種の愛護の物語が出ているが、金平本の愛護は、おそらくもっと以前の刊行を、早稲田図書館の書目作りが思い違えたのではあるまいか。一代記の方は、まったく八文字舎本の翻刻で、年号は享保二十年正月とはなっているが、おそらくずっと遅れたものであろう。

「女筆始」は「鳴雷不動桜」などを出した、八文字舎のことだから、愛護の脚本・小説類の綜合・翻案の痕を露(あらわ)に見せている。その序に
衆人愛護若の噂、昔から世挙つて引三味線の調子に乗つて来る馬に唐鞍箱に納る刃の大刀に血ぬらずして、悪人追退伝る家の内柱は、ずつしり据(すわ)つて動かぬ一つ松。志賀のよい花園昔を今に語り伝へて五説経の其一を取つて、新に狂言を五冊に綴め云々。

と見えているが、説経節以後の形式をも混えた上の作り物である。しかも江戸の助六の影響のあるなしは、にわかに判断し難い。ただし、田畑之助が、大道寺の姓を持っているのは、あるいは愛護桜に、暗示を得ているのかもしれない。

この書は後の愛護民譚に変化を与える榜示となっているようであるから、少しく詳しく説いてみる。二条家の宝物は、刃の大刀・降天の唐鞍の外に、真の鞭というのがある。后の御悩が、嵯峨帝の御不例ということになっている。継母は桜井御前という名で、藤原仲成の妹、二条家には再縁で、流離の際に人に托した小松姫という子がある。家来には、家老として荒木左衛門尉、執権職を罷(や)めて、江州穴生にいる大道寺田畑之助およびその妻のふじ、二人の間に生まれた長子手白の猿、継母の腹心太岳(みたけ)悪五郎、旧臣の遺孤おふでなどの人物がある。おふでが、お家の危急を知ってみずから小松姫と名のって、二条家に入り込んで、愛護を助け、二つの宝を悪人の手に渡さなかった、という話は、遠からずして表れた「ひらがな盛衰記」の烈婦おふでの導火である。

田畑之助は若君に、お家の危急を知らせるために、女房をして長子の手白を舞わせるが、「名歌勝関」第一段松枝・常夜の猿使いの段の敷き写しである。また、柴屋町の揚げ屋で、荒木左衛門と巡り会うて争うのは、あるいは「愛護桜」の影響ではあるまいか。遊女花園が秘蔵する真の鞭は、おもうに、四の宮の祭りに、一の鳥居に建てる「真の榊」の変形であろう。愛護が家を逃れる場合に、縄を喰い切りに出る鼬は、説経の母の霊を持って来たのである。穴生の乳母は熊手婆

で、盲目娘の実は、小松姫とともに住んでいる。愛護がその家の桃を喰うて、麻畑に隠れる件もそのままである。

愛護が辛崎の浜で、ついて来た松の枝を插す件は、説経を乗り越えて、ただちに、日吉の縁起に迫っている。その時の「うけい言」には

松も一本、葉も一つ、都の方へ根もさゝず、志賀辛崎の一つ松、愛護がしるしとなし給へ。

とある。そして、その松の木に小袖を掛けて、湖水に身を投げる。細工ノ小次郎に当たるものは、ここには、関寺半内となっている。愛護を追うて、身投げするのは、説経の百八人の代表である。

「神猨伝」は、非常に読本臭くなる。桜井御前が愛護に懸想することは、説経のままである。手白と愛護との接触が、鷲にさらわれる猿を救うたときから始まって、猿の親子揃うて人間に化けて、若に恩返しをする。「女筆始」の田畑之助の役は、仲麻呂・桜井御前の子を守る秦ノ黒道と言うのになっている。鞍・大刀は、綾丸の大刀・遠山の鏡と名が変わって、烈婦小松が志賀六（黒道）を殺して、奪いとって、一条家に献じた宝と言うことになっている。

右の中「名歌勝関」は、かなり名高い浄瑠璃で、役ノ行者・弘法大師の母ならびに、苅萱を採り入れた「山の段」だけは、いまでも稀には、語られる。「瑠璃天狗」にも道行きとこの段とが、注釈せられているのを見ても、愚作のわりには、喜ばれていたのである。芝居の鬘にあいごと言うのがあるのは、この辺から出たものと思われるが「礒愛護曾我」の評判記の插し画の愛護は、い

わゆるあいごの児輪（歌舞妓事始）に結うているが、説経正本・一代記・神猨伝、皆児茶筅である。

近江輿地誌略の出来た時分の愛護民譚は、説経以前の古い形式をも存していたとともに、その後に作意・脚色を加えられた物語をも、雑多にとり込んでいたに違いなく、それだけ錯綜をきわめた物語から、一筋の通りのよい物語を抽き出そうとするのは、困難であったろう。そのため「長物語」以前と以後のあまたの要素を顧みず、一向、野人の信仰の淫雑なことを嗟いたが、寒川氏の想像したよりも、かなり古く、しかも若い物語なのだ。

不遇の生を終えた愛護は、怨み言を書き残すだけの執念もありながら、現に転生した。本地物語出現は、御霊信仰のやや力を失いはじめたころからのことである。貴種流離民譚が、児が淵民譚と結びつき、それに、山王祭りのくさぐさの由緒をとり込んで、一つの民譚に固成したのは、継子虐待物語・児物語・本地物語の地盤が定まって、何十人・何百人の追い腹を家門の誉れと考えた時代のことであろう。

百八人の殉死が、あいご民譚の固定の時代だけは、少なくとも「長物語」よりも新しいことを示しているのである。一人の美少を中心にして、近間に肩を並べた、二つの大寺の間に、闘諍事件が起こって、何百人の侍法師の屍を晒した物語は、外にも、その例がある。長物語の梅若は、多人数の犠牲を搾えたのであるが、若の方では、百八人の殉死と言う特殊の意味を持った犠牲と言

うことに変わって来ている。これはかならず、山門・寺門の長い争いの歴史が、この恋愛問題に関係のない、美少の物語の上に、多人数が仏果を得る物語と、姿を換えて復活したのである。酸鼻な物語が、光明ある功徳譚と変わった点に、長物語との関係があると言えば、あると考える余地もあるわけであるが、これだけでは、たんに傍証となるばかりで、愛護・梅若は、なおしばらく胤一つの兄弟なることを言立てるわけには行かぬ。

穴生は穴太ノ臣・穴生村主の旧貫である。穴太部または、穴穂（安康）天皇との関係が考えられるかもしれぬ。さすれば、穴穂天皇を従父とした億計・弘計王の流離譚が都から西へとなって伝えられているとしても、なお、蒲生郡の蚊屋野が、二王子のさすらいに大きな関係のあるところからみると、穴穂天皇――二王子――蚊屋野を通して、この穴生の地が、貴種流離譚と無関係の土地でもなさそうな気がする。

右の想像と似たいま一つの想像が、古い語りの姿を髣髴せしめる。それは穴太部の語りが、果実を呪詛した貴人の物語を語り伝えていたのではなかろうか、ということである。

鸚鵡小町

謡曲小町物の一つで、卒都婆小町などとともに、小町の末路を伝えたものである。小野ノ小町御所を出て、年たけて、関寺辺の柴の庵に、住んでいた。陽成院小町の容子を聞こしめされて、新大納言行家に、

　雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾の　うちやゆかしき

という御製を預けて、その有様を見がてら、返歌を聞いて来るように命ぜられた。関寺に行くと、物狂いの老女が来るのを小町かと聞くと、小町は小町だが、お公家様として、妾のことを問われるのは、何事の用だと言う。歌を詠むかと問うと、こう言う身の上になって、ただ生きていると言うばかりだと答える。天子もお前をおいとおしがられて、御製を下されたと言うと、それを読み聞かせてくれという。読み聞かせると、喜んで、あり難い御歌だが、とても返歌を申すことが出来そうにもない。けれども、御和え申さぬのも、恐れ多い。この上は、ただ一字で、お和えしようと言う。行家は、なるほど世間で気違いだと言うのも、ここだと思うて、三十一字を並べても、意の尽くされぬ歌もあるのに、変なことを言うと咎めると、ともかくも「ぞ」と言う文字が、

わたしの返歌だから、御製をいま一度読みあげてくれ、と言う。「雲の上は、ありし昔にかはらねど、見し玉簾のうちやゆかしき」。その「や」を読みかえて「うちぞゆかしき」と申すのが、返歌である、と言うたとあるのが、この話の本筋になっている。

これから、勅使が、昔にも、こう言う歌の例があったか、と問うところから、鸚鵡返しの体のことより、歌の大義の話に入り、その縁で、玉津島・業平の話になって、例の舞いの所望に移り、小町の狂いになる。後段は、狂いを見せるための趣向で、本意は、もちろん前段にある。ところが、その贈答の話は、実は他人の上にあった、事実めいた話そのままである。

桜町中納言（信西入道の子。成範民部卿）が、平治の乱の末に、経宗・維方の讒訴で流されていた下野の室(むろ)の八島(やしま)から戻ったが、以前のように後宮出入りが自由に出来なかった。この人の通り過ぎるのを見て、女房の中から、そのかみのことを思い出したのが、この陽成院の御製と伝えた歌の通りの物を、さし出した。成範が返歌を考えているところへ、重盛が上って来たので、急いで立ち退きしなに、燈楼のかきあげの木の端で、や文字を消して、ぞの字を書きつけて、御簾の中に、さし込んで退出した（十訓抄）と言うのが、それである。

国歌大観によると、二条院崩御の後、俊成の作った歌と言うのに「雲の上はかはりにけりと聞くものを、見しよに似たる夜半の月かな」（新千載集）がある。これはまったく、かの歌を本歌にとったのである。ことさらに本歌と意識せなんだまでも、その印象の復活したものと見れば、俊

成以前にこの歌のあった証拠にはなる。

桜町中納言は、俊成と略(ほぼ)時代を接した人であるから、勅撰集に載らないこの逸話を持った歌を覚えていたのが「夜半の月」の種になったことは、疑いがない。武家の初めに、鸚鵡小町の伝説が名高かったものなら、おそらく十訓抄の作者も、桜町中納言の逸話として、書き留めては置かなかったであろう。歌柄も、後期王朝末のものと見るが適当らしくはあるが、仮りに女房の頓作から、古歌の字をかえて示したのを、ただちに原歌に戻して自分の心を述べたとしても、確かに小町の歌として信ずべきものには「雲の上は」の歌を伝えていない。

この歌、意味から言うても、宮中にあって、しかも後宮に立ち入ることが出来ぬ場合でなくては、不適当な発想を持っている。小町が関寺にいての返歌ならば「ありし昔にかはらねど」は、間違いである。平安朝初期の条件法の厳重であった時代には、たとい興言利口にも、「かはらざらめど」と言わねば通じなかったであろう。成範はさておき、後期王朝末ごろの人が宮中にいて、はいり難い後宮をゆかしがったものと見るのが、一番宛てはまっているようである。「たまだれの内裡(うち)」と枕詞風に見ても、この点の不都合は免れることが出来ぬ。

思うに、後宮を出て、里におりた女房たちの、昔の賑やかな生活を忍ぶ趣きが、この歌にも感じられるところから、たんに言語情調の方面ばかりから、こう言う伝えが出来たのであろう。伊勢ノ御（大和物語）備前（今鏡）などの、愛着深い歌と同列に、この歌を名高い女房の秀句のよう

に、思い違えするのは、もっとものことで、かねて、

わかるれど、あひも惜しまぬもゝしきを、見ざらむことの　なにか悲しき（伊勢）

が、その大きな導きになっていることと、推察してもいいようだ。

しかしまた、一方「死馬の骨を買ひし者あるを聞かずや」といきり立った清少納言と同様「我も昔は」とも言うべき形を、含んでいるとも見える。なおその外にも、棄老民譚の王朝の一形式とも言うべき、蟻通し明神（枕冊子）風の「老いの智慧」の要素をも持っている。「月には上る、長安百尺の楼」と訓じ聞かせた大江朝綱（また、菅文時とも）の家の姥（江談抄など）などの流れも、引いているようすである。

武家が都に入りまじるようになった王朝末に、ことに目について来たのは「賤（しず）のみやび」に関するさまざまの物語であるが、これがこの小町の物語には、融合している。しかし、それでこの物語の出来た時代をきめることは出来ぬ。ただその何々院と、大局に関係のない年代づけをしたがるのは、口の上の物語よりも、筆拍子に乗って出来た物語だからでもあるが、要するに、この物語の出来た時代の影響を、脱することの出来ぬのを示している。

桜町中納言は、泰山府君の桜の命乞いをした物語も残した人で、謡曲にも、その形が見える。この物語は、鎮花祭および念仏踊りの系統に属する詞章出なのである。さすれば、桜町に住んだ陰陽師の徒の語り物であったのが、主人公を桜町中納言とし、それが流派の違うた演芸者の語り物

に移って行った時に、その派の主要人物たる小町のことになって行ったのではあるまいか。

餓鬼阿弥蘇生譚

一　餓鬼

世の中は推し移って、小栗とも、照手とも、耳にすることがなくなった。子どものころは、道頓堀の芝居で、年に二、三度はかならず見かけたのが、小栗物の絵看板であった。ところの若い衆の祭文と言えば、きまって「照手車引き近江八景」の段がかたられたものである。芝居では、幾種類とある小栗物のどれにも「餓鬼阿弥」の出る舞台面は逃げていた。祭文筋にも、餓鬼阿弥の姿は描写していなかった。私どもも、私より古い人たちも、餓鬼阿弥の姿を想い浮かべる標準をば持たなかったのである。合巻類には、二、三、餓鬼阿弥の姿を描いたのもあるけれど、これも時々の、作者作者の創意のまじっていたことと思われる。

だから私どもは、餓鬼阿弥と言う称えすら、久しく知らずにいた。現に祭文語りの持つ稽古本や、大阪板の寄せ本などを見ても、たいていはがきやみと書いている。「阿弥」から「病み」に、民

間語原の移って来たことが見える。私の根問いに弱らされた家の母などは「かったいや。疳やみやろ」など言うていた。もちろん、母たちにわかるはずはなかったのである。熊野本宮に湯治に行く病人という点、おなじく毒酒から出た病いの俊徳丸に連想せられる点から、癩病と考えもし、餓鬼という名から、疳に思い寄せたことと思われる。

それほど「がきやみ」で通っていたのであった。これは一つは、この不思議な阿弥号の由来を説く「うわのが原」の段のかたられることが稀になったためと思われる。陰惨な奇蹟劇の気分の陳（おお）い纏りから、朗らかで闊達な新浄瑠璃や芝居に移って行ったのが、元禄の「人寄せ芸」の特徴であった。主題としては、本地物からいぶせい因縁物を展開して行っても、態度としてだんだん明るさを増して行った。これが餓鬼阿弥の具体的な表現を避けた原因である。

小栗判官主従十一人、横山父子に毒を飼われて、小栗一人は土葬、家来はすべて屍を焚かれた。この小栗の浄瑠璃の定本とも言うべきものは、説経正本「をぐり判官」（享保七年正月板行）であろうと思うが、こちらは、水谷不倒氏の浄瑠璃の筋書以外に、まだ見ていない。国書刊行会本の「をぐりの判官」はやや遅れているらしいが、説経本と筋立ての変わりのないものである。あるいは一つの本の再板か、別な説経座あるいはその他の浄瑠璃座で刊行した正本なのかもしれない。

とにかく、国書刊行会本に従うて筋をつぐ。「さてもその後、閻魔の庁では」家来十人は娑婆へ戻ってもよいが、小栗は修羅道へ堕そうということになる。家来の愁訴で、小栗も十人のものども

とともに、蘇生を許される。魂魄を寓すべき前の世の骸を求めさせると、十一人とも荼毘して屍は残らぬと言う。それではと言うので、十人に懇望して脇立の十王と定めて、小栗一人を蘇生させることになる。そしてその手のひらに、

　この者を熊野本宮の湯につけてたべ。こなたより薬の湯を出すべし。藤沢の上人へ参る。王宮判。

と書いて、人間界に戻した。藤沢の上人「うわのが原」の塚を過ぎると、塚が二つに割れて、中から餓鬼が一体現れた。物を問うても答えない。手のひらを見ると、閻魔の消息が記してある。それで藤沢寺へ連れ戻って、餓鬼阿弥陀仏と時衆名をつけて、これを札に書きつけ、土車にうち乗せて「この車を牽く者は、一ひき輓けば千僧供養万僧供養になるべし」と書いた木札を首にかけさせて、擁護人のできるまでと言うので、小法師に引かせて、海道を上らせた。この続きがすぐに、照手姫車引きになるのである。

国書刊行会本の「をぐりの判官」は、この段が著しくもつれているようである。古い語り物の正本としては、これくらいの粗漏矛盾はありがちのことではあるが、肝腎の屍の顚末の前後不揃いなのはおかしい。これは、小栗土葬、家来火葬ときめてよい。十王の本縁もそれでよくわかるのである。ただ、骸がどうなっていたのか、判然せぬ点がある。

正本によると

　此は扨措き、藤沢の上人は、うわのが原に、鳶鴉かわらふ比、立ちよつて見給ふに、古のをぐりの塚二つに割れ……

とあるのだから、小栗の屍が残っていたと見えるが、鳶鴉に目をつけて見ると「鳶鴉が騒ぐ故。」くらいの意味で、元の屍は収拾することのできぬほどに、四散していたものとも見られる理由がある。古の小栗の塚と言うよりも、古の塚の他人の骸を仮りて、魂魄を入れた話を合理化したものと見てもよい。

それは、小栗の蘇生が尋常の形でなく、魂魄とからだとが融合するまでに回復するのに手間どっている点、おなじ説経正本の「愛護若」でも、愛護若の亡き母が娑婆へ来るのに、骸が残っていないので、鼬のむくろを仮りて来る段がある。この他人の骸を仮る点の脱落したらしいのが、小栗の蘇生を複雑に考えさせる。私は小栗説経の古い形は、これであったのであろうとは思うが、しばらく正本に従うて説明して行こう。

四、五前にも一度、小栗判官伝説の解説を書こうとして、柳田先生に餓鬼つきの材料をいただいたことがあって、企てはそのままになっていた。前号（民族一ノ一）に先生のお書きになった「ひだる神の話」を見て、いま一度原稿を起こして見る気になった。

私自身も実はたに（た清音）に憑かれたのではないかと思う経験がある。大台が原の東南、宮川の上流加茂助谷でのことである。米の字を手のひらへ書けば、何でもなかったのにと、後で木樵

りから教えられた。

「ひだる神の話」に先生は、名義について二つの暗示を含めておかれたように思う。一つはだるがひだるから出ているという考え、いま一つは、だにを本義として、虫のだにと一つものとする考え方とである。この後ともこの種の報告が集まって来て、先生の結論を、どういう方面にお誘い申すかわからないが、私もこの物語に絡んでいる点だけの小口をほぐさせていただく。あの室生山の入り口、赤埴仏隆寺のひだる神は知らないでいたが、あれを読んで、自分一人思い合わせることがある。中学生でいたころ、十八の春の夕、とっぷり暮れてから一人、あの山路を上って室生へ下りたことがある。腹がすいていたけれども、あるけなかったほどではない。室生の村の灯を見かけるようになってから、棚田の脇にかけた水車の落とし水を呑んだ。その水の光りはいまだに目に残っている。あの報告を読んでぞっとした。その感銘を辿りながら書いて行く。

私は餓鬼についての想像を、前提せなければならぬ。餓鬼は、我が国在来の精霊の一種類が、仏説に習合せられて、特別な姿を民間伝承の上にとることになったのである。北野縁起・餓鬼草子などに見えた餓鬼の観念は、少なくとも鎌倉・室町の過渡の頃おいには、纏まっていたものと思われる。二つの中では、北野縁起の方が、多少古い形を伝えているようである。山野に充ちて人間をうかがう精霊の姿が残されているのだ。

餓鬼の本所は地下五百由旬のところにあるが、人界に住んで、餓鬼としての苦悩を受け、人間の

影身に添うて、糞穢膿血を窺い喰むものである。おなじく人の目には見えぬにしても、在来種の精霊が、姿は餓鬼の草子の型に近よって来、田野山林から、三昧や人間に紛れこんで来ることになったのは、仏説が乗りかかって来たからであろうと思う。私はこの餓鬼の型から近世の幽霊の形が出て来たものと考えている。それほど形似を持った姿である。しかも幽霊の腰から下は、一本足を原形としたことを示しているのではなかろうかと思われる。そうすればやはり、山林を本拠とする精霊なるがゆえに、おなじ山の妖怪なる一本だたらあるいは、片方だけにきまって草鞋を供えている山の神などと共通するところがあるのではあるまいか。

餓鬼と言うと、先入主に囚われ勝ちになるから、だるの名に沿うて話を進めて行く。私は山野にいる精霊類似のものに、山に入って還らなくなった人々の、死霊の畏れが含まれているのを認める。だるが憑くと立てなくなるのは、友引きであり、たとい一粒の食物ないしは米の名を聞かせるだけでも、怨念退散するのは、一種のぬさに当たっているからである。

二　ぬさと米と

聖徳太子が、傍丘（かたおか）に飢人を見て、着物を脱ぎかけて通られたという話は、奈良朝以前すでに、実際の民俗と、その伝説化した説話とが並び行われていたことを見せている。しかもその信仰は、

いまなお山村には持ち続けられている。この太子伝の一部は明らかに、後世の袖もぎ神の信仰と一筋のものであるということは知れる。行路死人の屍は、衢・橋つめ、あるいは家の竈近く埋めた時代もあった、と思うてよい根拠がある。山野に死んだ屍は、そのままうち棄てて置くのであろうが、万葉びとの時代にも、これらの屍に行き触れると、祓えをして通った痕が、幾多の長歌の上に残っている。歌を謡うて慰めたことだけはわかるが、その外の形は知れない。ただ太子と同じ方法で着物を蔽うて通り、形式化しては、袖を与えるだけに止めて置いたこともあろうと思う。

みてぐらとぬさとの違いはこの点にある。絵巻物の時代になると、みてぐら・ぬさを混同して、道の神にまでたむけている。ぬさは着物を供える形の固定したものであろう。着物が袖だけになり、さらに布になり、布のきれはしになるというふうに替わって、だんだんぬさ袋の内容は簡単になって行ったものと思われる。山の神の手向けとして袖を截ったこともあったのは「たむけには、つゞりの袖も截るべきに」と言う素性法師の歌(古今集)からでも知られる。しかも、こうした精霊が自分から衣や袖を欲して請求するものと考えられるようになって来る。これが袖もぎ神である。道行く人のにわかに躓き、仆れることによって、そこに神のあって、袖を求めているものというふうに判ぜられるようになる。壱岐の島などでは、袖とり神の外に草履とり神と言うて、草履を欲する神さえある。袖もぎ神は、形もなく祠もない。目に見えぬものと考えられて来

たようである。

ぬさが布帛の方にばかり傾いて来たのは、おそらく古人の布帛を珍重する心が、みてぐらを供える対象とぬさを献るべき神とを混同させるようにしたからであろう。ぬさの系統には布でないものもあったのである。植物の枝や、食物までも使われた。

植物の枝は着物同様、屍を蔽うために投げかけられたのである。それが花の枝に替わった地方もある。これが柴立て場・花折り阪などの起こりである。沖縄の国頭郡にある二か所の恥蔽阪の伝説は、明らかにそれを説明している。恥処を蔽うためばかりでなく、屍を完全に掩うために、柴を与えて通ったのが、後世特定の場所に、柴や花をたむける風に固定したのである。

食物としては、米が多く用いられているけれども、菓物を投げ与えることもあったらしい。桃の実や、櫛・縵の化成した筍・野葡萄の類が悪霊を逐うた神話などは、ある種の植物に呪力があると見る以外に、精霊を満悦せしめる食物としての意味を、考えに入れて見ねばならぬ。散飯を呪力あるものとしてばかり考えているが、やはり食物としてである。大殿祭にもぬさと米とがうち撒かれるのは、宮殿の精霊に与えるのが本意で、呪力を考えるのは、後のことであろう。すべての精霊のたむけにはぬさと米とを与えるようになった。それもまた、我々の想像を超越した昔のことであろう。野山の精霊が米を悦ぶという信仰と、現にとり斂められずにある行路死人とを一続きに考えると、その死因がもっぱら飢渇のためであり、この原因に迫って行くのが、その魂魄

を和める最上の手段とすることになるわけである。

天竜の中流と藁科の上流とに挟まれた駿遠の山地を歩いて知ったことは、山中に柴捨て場の多いことで、それがたいてい道に沿うた谷の隈と言った場所にあり、そこでかつて行き斃(たお)れるか、すべり落ちて死ぬかした人の供養のためにして通るのだ。さもないと、その怨念が友引きをするからとの説明を聞いたのであった。

馬頭観音や、三界万霊塔の類は、皆友引きを防ぐために、浮かばれぬ人馬の霊を鎮めたのである。彼等の友引きする理はどこにあるか。自身陥った悪い状態に他の者をもひき込んで、心ゆかしにすると見るのは、後世のことであるらしい。そうした畏怖を起こす原の姿は、精霊の憑くという点にあるようである。野山の精霊の憑きやすい事実を、拠(よ)るべき肉体を求める浮かばれぬ魂魄のあるもの、と考えて来るのが順道であろう。一方、非業に斃れた行路の死人を、その骸を欲して入り替わったものと見た。それがさらに転じて、友引きという考えを導いたのであろう。総じてかかる・つくなどいう信仰は、かならず、その根底に肉体のない霊魂の観念を横たえている。この考え方が熟した結果、永久あるいは一時游離した霊魂の他の肉体にかかるという考えを導く。小栗の場合は、他人の屍を仮りたとも、自分の不完全になった骸に拠(よ)って蘇ったとも、どちらにもとれることは、前に言うたとおりである。

三　餓鬼つき

正本自体、火葬・土葬を問題にしているから、このことも言い添えて置きたい。いわゆる蚩尤(しゆう)伝説は巨人の遺骸を分割して、復活を防ぐ型のものである。日本では古く、捕鳥部(ととりべ)ノ万(よろず)が屍を分割して梟せられている。平将門は、これまでからすでに、この型に入るものと見られて来ている。これと樹精伝説といわれているものとは、一つの原因から出たとは言われないまでも、考えの基礎になったものは同じである。霊魂あるいは精霊の拠って復活すべき身がらを、一つは分けて揃わないようにし、一つは焼いて根だやしにしてしまうのである。日本の風葬も奈良以前のものは、かならずしも火葬の後、灰を撒いたとも、きまらぬようである。「まく」という語は、灰を撒くことに連想が傾くが、おそらく葬送して罷(まか)らせる意であったものが（任(ま)くの一分化）骨を散葬した事実と結びついて、撒くの義をも含むことになったのであろう。

秋津野を人のかくれば、朝蒔君(あさまきしきみ)が思ほえて、嘆きはやまず（万葉集巻七）

たまづさの、妹は珠かも。あしびきの　清き山辺に　蒔散染(まけばちりぬる)（？）

などは、風葬とも限られない。

鏡なす　わが見し君を。あばの野の花橘の珠に、拾ひつ（万葉集巻七）

なども、火葬の骨あげとはきまらない。「ひろう」という語に、解体してさらにその骨を集めることを含んでいるのかと思う。もちろん火葬は、すでに一部では行われていたであろう。が、私はわが国の殯（もがり）の風を洗骨に由来するものと考えている。今も佐賀県鹿島町の辺に、洗骨を行う村があるくらいである。南島と筋を引く古代人の間に、この風がなかったものとも思われない。しかし、洗骨の事実を「珠に拾ひつ」と言うたと考えられないであろう。洗骨はやはり、復活を防ぐ手段なのであった。何にしても日本の蚩尤伝説は、それが固定して後までも、実際民俗は解体散葬の方法を伝えていたものと考えるのが、ほんとうであろう。

家来は火葬で蘇生の途を失い、小栗は土葬のために、復活して来た。が、この物語の中には、肝腎の部分なる屍の不揃いであった、という点を落としているらしい。斂葬（れんそう）に当たって、かならず体のある一部を抜きとって置いたのが、散葬によらぬ場合の秘法であって、それが Life-index の伝説形式を形づくる一部の原因になったものらしい。小栗の、耳も聞かず、口も働かず、現し心もない間の「餓鬼阿弥」の生活は、この側から見ねばわからないと思う。

鬼に、姿見えぬ人にせられた男が、不動火界呪によって、ふたたび、形を顕したと言う六角堂霊験を伝えた今昔物語の話は、我が国には珍しい型であるが、翻訳種とばかりはきまらない。よしそうであったにしても、小栗の場合のいま一つ残った部分の説明には、役に立ちそうである。

蘇生の条件の不備であった屍の説明から、もう一歩踏み込んで見なければならぬのは、元来屍を

持たない精霊の、肉身を獲る場合である。

私は長々と、だるが行路死人の魂魄から精霊化して、ついにはひだる神とまで称せられるようになった道筋を暗示して来た。それがさらに仏説に習合して、餓鬼と呼ばれるようになったことも解説した積もりである。こうした精霊の肉身を獲ようとする焦慮は、ぬさや、食物の散供をもってなだめられなければ、人に憑くことになったのである。それが、食物を要求する手段として、人につく、と考えられるようになったと見ることができる。

そうした精霊が、法力によって肉身を獲て、人間に転生したという伝説の原型があって、うわのが原の餓鬼阿弥の蘇生物語はできたものであろう。かつて失われた肉身をとり戻した魂魄の悦びを、単独に餓鬼阿弥の上に偶発したものと見るに及ばぬ。六角堂霊験譚も、やはり同じ筋のものであって、仏説臭味の濃厚になったものであった。

それと比べると、餓鬼阿弥の方は、時衆の合理化を、ただ片端に受けているだけである。しかしながら同時に、念仏衆の唱導によって、この古い信仰が保存せられたことも否まれない。

小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）

——魂と姿との関係

一　餓鬼身を解脱すること

餓鬼阿弥蘇生を説くには、前章「餓鬼阿弥蘇生譚」に述べただけでは、なお手順が濃やかでない。いま一応、三つの点から見て置きたいと考える。第一、蛇子型の民譚としての見方。第二、魂と肉身との交渉、ならびにかげのわずらいの件。第三に、乞丐と病気との連絡。これだけは是非して置かねば、通らぬ議論になる。

べありんぐるどの「印度欧洲種族民譚様式」の第九番目の「蛇子型」では「子どもがないから、どんなものでもよい。一人欲しい」と言うた母のことあげの過ちから、蛇（または野獣）の子が授かる。その蛇子が妻なり、亭主なりを、めあわされて後、つねに蛇身を愧じて、人間身を獲たがる。母が皮を焚いてしまうと、立派な人間になるという件々を、この型の要素として挙げている。

私は、久しくこの類話を日本の物語の中に見あてることができなかった。小栗照手のことを書き出しても、この点が思案にあまっていた。叶わぬ時の憑み人として、南方翁に智恵を拝借しようと思いついた際、窮して通じたと申そうか、佐々木喜善さんの採訪せられた「紫波郡昔話」が出て、その第七十五話に名まで「蛇息子」として出ていた。これには、子が欲しいと言わなかったが、笠の中にいた小蛇を子どもと思うて育てた。授かりものという点では、一つで、この方が、日本の神子養育譚には普通の姿で、申し子の原型である。人間と霊物とで、言語内容の感じ方の喰い違う話は、民譚の上では、諷諭・教訓・懲罰・笑話という側へ傾いて行っている。言あげの過ちを怖れ、言あげを戒めるようになってからは、普通の形でなくなり、申し子型に転じて行ったのであろう。

霊物と人間との結婚は、近世では童話に近づいて「猿の臼背負い」と言った形になって来ているが、わが国でも古くは、蛇壻の形が多い。近代では、淵の主・山人に拐かされて行った女は、男の国の姿や生活条件を採るものと見られている。これが古代の型になると、生活法の中心だけは、夫の家風に従わなかった痕が見える。だがこの話は、一面神子が人間となり、教主・君主の二方面の力を、邑落の上に持つようになった事実の退化した上に、合理化が行われたものと見ることができよう。到る所にある蛇の子孫・狐の子孫などの豪家で、からだの上の特徴を言う伝説を伝えながら、獣身解脱を説くことの少ないのは、故意に伝承を捨てたとばかりは言えない。

巫女の腹に寓った神子が神であり、現神――神主――であるという信仰が、日本にだんだん発達して来てから、人間身の完全・不完全を問題とせなくなったものか。とにかく生まれて後、父の国に去って神の仲間に入ったのもあり、そのまま人間の母の村に止まったのもあって、一様にはなっていない。が、神子と家系の神との交渉を第一の起点としている家々では、神なる獣身のなごりが永く記念せられていた。獣身を捐てて後も、なおかつ、家長の資格を示すものとして、特定の人にしるしの現れることを、おし拡げて、血族通有の特徴なる鱗や、乳房や、八重歯が考えられたのであろう。もっと残っていなければならぬはずで、しかも「蛇息子」の話の纔に、しかし、最も完全に近く、俤を止めている古代生活が、わが国にも実在したのであった。この考えから、私は蛇子型が我が国の民譚になかろうはずはない、と思うのである。

紫波郡の方では、嫁が蛇身を破ることになっているが、これは、べありんぐるど氏の型の方が、正しい格を示している。母が、子の姿を易えてやる例は、古事記の春山霞壮夫の御母がそうである。常陸風土記の、哺時臥山の話の御子神に瓮を投げて、上天の資格を失わした母も、それにあたる。生みの男の子を、身体の上に加工して村の男にする責任を、母が持っていた俤らしい者を、見せているのであろう。これは蛇子型の父方の異形身が、母の手で、この国の姿に替えられることの説明には役に立つ。竹取物語のかぐや姫の天の羽衣も、舶来種でなく、天子をはじめ巫女たちも着用した物忌みの衣である。この衣をかけると神となり、脱げば人となる。この刹那の巫覡

の感情が久しく重ねられて、竹取の原型なる叙事詩などにも織りこまれていたのであろうか。白鳥処女型の物語の、この側から見るべきわけは、柳田先生が、古く釈き明かされている。この物忌みの衣と、村の男となる前――おそらくは、第一次の元服なる袴着の際――に行のうた母の手わざの印象とが相俟って、衣服と皮膚との間に、蛇子の本身・化身の関係を絡めているのではないか。

小栗の物語と、要点比べの上において、もっと古く、純粋だと見える甲賀三郎も、蛇身を受けたのは、ゆいまん国の着る物の所為だとせられている。この獣身は、法力で解脱することになっている。やがて柳田先生のお書きになる「諏訪本地詞章」の前ぐりに、もどき役を勤めるようで、心やましいのであるが、諏訪の社にも蛇子型の物語のあったのが、微かながら創作衝動の動き出した古代の布教者や、鎌倉・室町のふり替わるころから固定して、台本を持ち始めた浄土衆の唱導などから、だんだん、あんなにまで変形したのかもしれないのである。

地下のゆいまん国と言うだけに、よもつへぐいを思い起こす。異類同火を忌んだだけでなく、同牲共食で、完全に地下の国の人となったことを言うのであろうが、本の国の人に還られぬ理由は、そうした方面からも説くことができるのであった。前章にもあげた六角堂の霊験譚、鬼に着せられた着物のために隠された身が、法力でその隠形衣の焼けるとともに、人間身を表した男の話も、仏典の翻訳とばかりは見られない。

隠れ簔・隠れ笠が舶来種と見られるのも、無理はないが、簔笠は、神に扮する物忌みの衣であることは、日本紀一書のすさのおの命追放の条をもっても知れる。在来種の上に、ぐあいよく外来の肥土を培うのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であった。無意識の心の動きは、ここに一貫している。隠形の衣裳が簔笠になるには、こうした手順を潜って来ている。

御伽草子には、多少「蛇子型」の姿を留めたのがあり、微かに、小栗物語の我が国産なるを示している。一寸法師の草子は、異形の申し子を捨てたのが、嫁を得て後、鬼の打出の小槌の力で、並みの人の姿になるように変形している。「鉢かずき姫の草子」では、鉢――他の側からも説明を試みねばならぬが――をかずかせられた後天性の異形が、結婚に関連して壊れる機会が来る。そうして美しい貌を顕すというのも、よく見れば、蛇子型の加工せられたものであった。

これらの話が、結婚と悪身解脱を一続きにしているのも「蛇子型」のあったことを見せている。

兼ねてこの型は、母と成年式と嫁とりの資格とに関連したものなることを物語る。

小栗判官の本宮入湯は、膚肉の回復のためというように見えるのは、餓鬼身解脱のための参詣という形が、合理化せられて、歪んで来たものと見ることができる。

江戸期より前の幽霊は、だんだん餓鬼と近づいて行っていることは述べた。そうした幽鬼の中、時を経て甦る者の、魂の寓(やど)りは、鳥けもののために荒らされて枯骨となっている。火で焚かぬ限りは、幾度でも原形に復した巨樹民譚は、もはや印象薄くなっていたのである。そうした餓鬼身

を空想するだけでも、いぶせい教誨である。異民族――他界の生類――餓鬼と、衣服・肉身を中心にして、異郷観は変化しながら、なお、霊物としての取り扱いは忘れなかった。餓鬼身を脱しようとした幽鬼の苦しみは、小栗浄瑠璃には、朧ろに重なる二重の陰のように見え透かされている。

二　魂の行きぶり

小栗の二重陰の上に、まだ見える夢のような輪郭がある。それを分解して行って、前とはすっかり反対に、寄るべを失うた魂の話がしたい。小栗の物語には、肉身焼かれずにあったことになっているが、こうした場合の説経の類型から言えば、魂をやどすべき肉身を探して、それに仮托して来ることになっていることはすでに述べた。だからこの浄瑠璃も、すぐ一つ前の形は、遊行上人の慈悲で、他人の屍に移してこの世の者とせられた上、開祖以来関係深い熊野権現の霊験に浴して、肉身までもその人になり変わるという筋であったものと見る方が、手の裏反すように小栗土葬・家来火葬と、前段に主従火葬とした叙述を顧みないでいた点の納得もつく。家来たちの亡霊が小栗の娑婆還りを嘆願する点も、効果の乏しい上に、近代の改作を見せる武道義理観である。この部分は、角大夫のいたころの町人に、とり容れやすい武士観であったろう。おなじく荒唐無稽でも、少しは辻褄を合わせる方が、見物の心を繋ぐ道であった。

しかしいま一つ、魂のよるべについて、考え直すべき部分がある。それは離魂病である。江戸期の人々は、かげのわずらいと称えていた。これとても、漢土伝来の迷信というふうに思う人もあるが、日本ひとりでにも起こるはずのものであった。かげのわずらいの怖じられた点は、ただの游離魂を考えるだけではなく、魂自身がまた、人の姿を持つことがあったためである。本人の身と寸分違わぬ形を表すものとする。実体のない魂の影である。

大国主の奇魂・幸魂は、大物主神という名によって、しばしば白地に姿を示現した。巫女であったことすら忘られた、伝誦上の多くの近畿地方の処女には、暗いつま屋の触覚を与え、時としては辱しめを怒って、神としての形を露したこともあった。三輪の神を、大国主とし、事代主として定めかねて来た先輩は、神の魂の一つ一つが持つ、違うた姿に思い及ばないでいたためであった。誠に大国主ときめてかかっても、本地身たる大国主の概念に囚われぬ大物主独自の変化・活動の自在さに、眩らわされたためもある。しかし、固定に伴う忘却が、神の垂迹（すいじゃく）をもって、生得独立の神と見やすく、またそういった自由な分裂・自立をさせて来た。それから来る古代人の解釈が順調に印象せられ、それを忠実に分解すると、そうした眩惑もまさに起こるはずだと思う。けれども、出発点に踏み違えがある。尾を頭に、頭を腹に、腹を尾にするどうどう廻りを避けるには、第一義を蓋然の基礎に据えて、全然異なる出発点を作ってかからなければならぬのを忘れたためであった。すなわち、荒魂・和魂二種の魂魄を、すべての生命・活動の本と考えるように

なった時期より前に、さらに幾種かの魂の寄り来ることを考えていた古代の、続いていたのを思わねばならぬ。本居一流の和魂の作用の二方面を幸魂・奇魂と説く見方は、したがって第二義に低佪して、いよいよ究めれば、ますます循環することを悟るであろう。

幸魂・奇魂の信仰が、だんだん統一せられて、合理的な二元観に傾きかけた機運に声援し、またその契機の一部をも作ったと見られるのは、有史前後の長い時代にわたって、輸入元としての、とだえない影響を与えた原住・新渡の漢人であった。伝承から、また情調からした行き触れの感染が、書物の知識からはいったと見て来た学者の想像以上に、時としては古く、力としては強く、反響は広く滲み入っていたことが考えられる。

物の素質を表す場合、古代人のつねに対立させた範疇、あら・にごをもって限定せられて表された荒魂・和魂は、舶来の魂魄観とも違っていたが、考えるにも組織立った感じを持たせ、先進民族の考え方に近い誇りを抱かせたに違いない。出雲国造神賀詞に、大物主を大国主の和魂としているのは、外来魂を忘れ、内在魂の游離分割の考え方を、おし拡げるようになった時代の翻案である。また、わずかに人間出の魂魄をおにとする外、霊物をすべて神と見るようになった時代に、寄り来る魂は、威力ある天つ社・国つ社の神の荒魂・和魂と見なされるようになった。荒魂を祀ることは、祟りをのがれるためばかりではない。ある時威力の加護を受けた感謝、また狭くは、戦争・病気・刑罰・呪詛の力の源として頼もうという心かららしい。和魂の方も、健康を第一と

して、言語・動作の過誤を転換させ、生活を順調に改更する力の、常住与えられるようにとの考えから、祀られるようになった。この二魂斎祀の風と、御子神信仰とが、社の神に分霊を考える習慣を作る主力となったものと思う。

ある神の一魂を祀る社もあり、同所に二魂を別けて祀る風もできた。したごうて、常態、すなわち本体と見るべき和魂に、一時的の発動を条件とした荒魂を、つねに対立させて考えるようになって行った。

奇魂・幸魂なる語は、元来対句としてできた、一つ物の修辞表現かもしれない。

とにかく、大物主は外来魂の考えを含んでいたことは、一つことの二様の現れと見える少彦名漂着譚とこの二魂に関する記の伝誦とを見れば知れる。大国主の外来魂の名が、少彦名の形をもって示されてもいたことは明らかである。

我が国の文献に俤を止めた古代生活の断片は、伝承の性質上、神に近い聖者・巫祝の上を談ったもので、凡下の上の現実として、その生活の痕と見ることはできないのである。しかもそれらの伝承が、記述当時の理会に基づいて、普遍的なことのように、矯めて書かれているものが多い。だから、魂の問題も、神に限ったことであることもあり、また、最高の神人として「神の生活」にいることの多い天子および国造の原形なる、邑君および、高位の巫女の上にもおし拡げることのできる場合も多い。だが、奇魂・幸魂のことは、天子の御代には見えて来ない。ただ、荒魂を

意味するらしい「天皇霊」なる語が、敏達十年紀に見えているのが、異例と思われるくらいである。天子には「日の御子」なる信仰上の別称があった。外的条件としては、近卑親継承という形は厳かに履みながら、信仰的には、先天子との血族関係を超えて考えられた。先天子の昇天とともに、新しく日の神の魂を受けて、誕生せられるものとした。そうしてつねに、新たな日の神の御子が、この国に臨むものとの考えなのである。日の御子として、生まれ変わる期間の名が「天つ日高・虚つ日高」の対句で表されていたらしく、いわゆる真床覆衾（神代紀）を被って、外気に触れない物忌みを経て、血統以外の継承条件をも獲られたものであろう。

第一代の日の御子降臨の時に、祖母神の寄与せられた物は、鏡と稲穂（日本紀）とで、古事記ではその外に二神器および、智恵の魂・力の魂・門神の魂をば添えられている。同じ本には、鏡を御霊としているが「わが前を拝む如斎きまつれ」と告げられたという合理的な語部の解釈を、そのまま採用している。鏡を和魂または奇魂に、劔を荒魂に、玉を奇魂あるいは和魂と解せられぬでもないが、しばらく日本紀に拠って、鏡だけを説く。これは、御代ごとに新しく御母神から日の御子が受けるもの、と解した外来魂の象徴と見るのが、古義に叶うらしい。

稲穂は、祝詞・寿詞を通じて、神孫のための食物に分け与えられたものと考えて来ているが、稲穂を魂代とする豊受姫神が、保食神・豊うかのめなどの名で、いろいろな神に配せられ、生死を超越した物語を止めているのは、かならず、意味がある。「食国の政」を預かる者は、天上の食

料を地上にも作り出して、天神に献る事務を執らしめられるのである。その為事に失敗したのが、すさのおの命であった。この農作物の魂を処置する法を知られなかったのだ。それで黄泉を治めることになったものと、古伝誦の順序を換えて見るべきだろう。天つ罪がこの神の犯した、神の供物荒らしの罪を数え立てているのにも、理由あっての連絡であったのである。

穀物の魂を、御母神の魂に添えた理由は、同時に、内宮に外宮を配したゆえんでもある。外宮は皇太神宮の毒の神として出発した信仰と見ることもできる。またそうした理会の上に、古文献も、この農神の事を叙述している。しかもこの神は、田畠の神であるとともに、酒の神であり、家の神でもある。大殿祭祝詞注のいわゆる、室清めの産飯説も、葺草・壁代の霊とする説も、なお合理臭い。この神の子として、若室葛根ノ神（古事記）の名を伝えているのは、むしろ、御饌神すなわち、厨の神とする説の方がよい。しかし、外宮の場合の旧説と一つになる。私はやはり、鏡の象徴する魂・穀物の象徴する魂が、外来魂として代々の日の御子に寄り来るものと見ている。うかのみたまを表すのに、稲魂の字をもってするのも、この消息を示している。生命の祝福と建て物の讃え詞が、並行叙述の形で表現せられているのは、もっと根本的に、このとようかのめの神の魂が、家あるじの生活力に纏綿しているものとせられていたからであろうと考える。

食国の政をまったくするために、穀神を斎くと考えるよりも、食物の魂の寄っているために、家長の生活力がさらに拡充せられるという信仰から出たのであろう。二神器および三神の魂を与え

られたのも、この意義から、無限に外来魂を殖やして考えることのできた古代人の思想を見ることができよう。ことに考え方は新しくても、智力の魂の伝えの方は、外来魂の権力の上に、助勢する力として、附着して来るものと考えられた痕を、はっきり残している。玉・劔は、呪力の源と見る方が適当であるらしい。

外来魂の考えが荒魂・和魂に融合して、魂魄の游離観を恣ならしめた。荒魂・和魂の対立は、天子および、賀正事を奏する資格を持つ邑君の後身なる氏々の長上者にも見られる。しかも二魂、各その姿を持つものとの考えから、荒魂のための身、和魂のための身に、二様の魂のよるべとしての御服を作った。その二様の形体を荒世・和世――荒魂の身・和魂の身――と言い、御服を荒世の御服・和世の御服と称えた。しかも荒世・和世の形体の寸尺を計って、二魂の持つ穢れ・罪を移す竹をも、また荒世・和世と言うた。二魂の形体の形代としての御服に対して、主上の寸尺を計る竹も、二魂の形体そのものの殻と考えられているので、ある時代に、後者が陰陽道の側から、とり込まれた方式なることを示しているのではないか。これが、夏冬の大祓に続いて行われる主上の御贖いなる節折の式である。東西の文部が参与することから見ても、固有の法式に、舶来の呪術の入り雑っていることは察せられる。

鎮魂祭の儀を見ると、たんに主上の魂の游離を防ぐため、とばかり考えられないことがわかる。年に一度、冬季に寄り来る魂があるのである。御巫の「宇気」を桙で衝くのは、魂を呼び出す手

段である。いずれ平安朝に入っての替え唱歌であろうが、鎮魂祭の歌の「……みたまかり、たまかりまし〻神は、今ぞ来ませる」と言う文句を見ると、外来魂を信じた時代からのなごりを残したのがわかる。しかも、主上の形身なる御衣の匣をその間揺り動かすのは、これに迎え移そうとするのである。魂の緒を十度結ぶことは、魂を固着させるためである。魂の来り触れて一つになる時だから、たまふりと言うので、鎮魂の字面とは、意義は似ていて、内容が違うのだ。「ふるへふるへ。ゆららにふるへ」と言う呪言は「触れよ。不可思議霊妙なる宜しき状態に、相触れよ。寄り来る御魂よ」の意であろう。触るは、ふらふ・ふらばふなど再活用を重ねる。ふるふもふらふと一つ形である。荒魂・和魂をもって、外来魂と内在魂との対立を示すようになってからも、それ以前に固定した形の、合理化の及ばない姿を存していたことは、鎮魂祭の儀礼からもうかがわれた。さらに、旅行者のために、留守の人々がする物忌みも、この側からでなくては釈けない。牀・畳などを動かさず、斎み守るのを、旅行者の魂の還り場所を失わぬようにするのだ、と説くのはよいであろうか。旅行者の魂の一部が、家に残っているために、還って来ても、留まった魂と触りて、そこに安住することができるのであった。留守の妻その他の女性も、自身の魂の一部を自由に、旅行者につけてやることができた。これが万葉集に数知れずある、旅行者の「妹が結びし紐」と言う慣用句の元である。下の紐を結んだ別れの朝の記憶を言うのでなく、行路のための魂結びの紐の緒のことを言うたのであった。着物の下交を結ぶ平安朝以後の歌枕と、筋道は一

つだ。下交を結ぶのは、他人の魂を自分に留めて置くのである。それが、呪術に変わって行ったものであろう。皆、生御魂の分割を信じていたから起こった民間伝承であった。あたかも、沖縄の女兄弟が妹神すなわち、巫女の資格において、自らの生御魂を髪の毛に托して、男兄弟に分け与え、旅の守りとさせたのと同じである。

旅行者の生御魂を、牀なり畳なり、その常用の座席に祀ったのである。それが一転して、伊勢参宮した家の表に高く祭壇を設けた、近世の東国風の門祭になったのだ。これまた、生御魂の祀りという意味から、旅行者の魂の還りのめどにするという方へ傾いて来ている。死者のためにも、ある期間魂牀を据え、枕もそのままにして置くのも、遠旅にある人の生御魂の家に残っている考えと一つである。神今食・新嘗祭などに先立って、板枕や御衾を具えて、神座の上に寝所を設ける式を、皇祖が主上と相ともに贄をおあがりになるのだというふうに見る人が多い。けれどもやはり、一つの御魂ふりの様式で、天子のみ魂ふりであった。こういうふうに、魂の離合はきわめて自由なものと考えられており、一部の魂は肉身に従わないで、去留するものとし、またさらに、分離した魂が、めいめいある姿を持つこともあると考えていた。これが荒魂がさらに荒魂を持つゆえんである。だから、游離魂の信仰は言うまでもなく、離魂病のため、同じ人の二つの姿を現ずるようなことも、かならずしも輸入とばかりはきめられなくなるのである。七人将門の伝説などは、この系統に入るべきものである。たんに、肉身の復活を悲願に繫けて説く翻訳種、とはか

たづけてしまわれぬ。

思えば、餓鬼は幽霊の前身なのである。だから、実体のないはずの者だのに、古来の魂魄観が、幽霊の末に到るまで、見えもし見えずもあるといった、中途半端な姿にしてしもうた。

さて餓鬼阿弥の場合、第一章では、肉身を欲する魂魄をもって説いたが、その上にたましひの放散した後、本身の魂への魂ふりに、すこぶる長い期間を要した蘇生者に対する経験が加わり、また言おうなら、かげの身が本身と合体する径路も、根底に含まれていると見られよう。これと蛇子型の民譚とが絡みあえば、小栗の物語の蘇生譚の部分は形づくられるわけである。

たましひの語原はわからないとする方が正直なのだが、魂魄の総名が、たまであるのだから、どこまでも一つものとは言われない。厳重な用語例は少ないが、比較に立てて言うと、たまは内在のもの、たましひはあくがれ出るもの、その外界を見聞することから智恵・才能の根元となるもの、と考えていたろうということだけは、仮説が持ち出せる。そうしてその、不随意あるいは長い逸出などの、本人のための凶事を意味する游離の場合に限って、光を放つものと見たようだ。

古代人は光をかげと言い、光の伴う姿としての陰影の上にも、その語を移してかげと言うた。すなわち、物の実体の形貌をかげと言うたのである。人の形貌をかげと言うのは、魂のかげなる仮貌の義である。だから、人間の死ぬる場合には、人間の実体なる魂が、かげなる肉身から根こそぎに脱出するから、そのまたかげなる光を発して去るもの、と見るより、魂の光り物を伴う場合

の、あったりなかったりする説明はできない。だから、たましひのひを火光を意味すると説くことは、第二義に堕(お)ちていることが知れる。

姑獲鳥(うぶめ)は、飛行する方面から、鳥のように考えられて来たのであろうが、これをさし物にした三河武士の解釈はきわめて近世風の幽霊に似たものであった。そう言えば、今昔物語の昔から、乳子を抱かせる産女(うぶめ)は鳥ではなかったようだ。幽霊の形を餓鬼から独立させた橋渡しは、餓鬼の一種であったこの怪物がしたのであるが、これは、姿を獲たがっている子供の魂を預かっていた村境の精霊で、女身と考えられていた。

沖縄本島では、同様の怪物を乳之母(ちおや)または乳之母(ちいあんまあ)と呼んでいる。幽霊になると、男までもかならず、女性的な姿になるのは、産女の影響を残しているのだ。壱岐の島人の信じているうぶめは飛ぶから鳥で、難産で死んだゆえ、この名があるとは言うが、形は伝えていない。ただ浮動する怪し火のことになっている。近世の幽霊が、提灯や面明かりのように、鬼火を先立てているのも、実は、魂のかげを二重に表しているのだ。光り物が消えて後、妖怪の姿が現れるように言う話の方が、古いのである。骸を覓(もと)めている魂は、ただの餓鬼ばかりではなかった。不完全な魂、村の男ともならぬ中に死んだ、条件つきでなければ生を享けられぬ魂も、預かり親に無数に保たれながら、迷うていたのである。(炉辺叢書「赤子塚の話」参照)

三　土車

謡曲以後の書き物に見える土車が、乞丐の徒の旅行具であることには、いわれがあろう。乗り物に制約のやかましかった時代に、無蓋の、地を這うほどな丈低い車体を乞食のために免してあったのである。土搬ぶ車を用いさせたのかとも思う、がおそらく、土を大部分の材料につこうたからの名であろう。

土車に乗るのは、乞食が土着せず、旅行したためである。しかも、歩行自在でない難病者が、乞食に多くなって来た時代のことである。片居・物吉などいう乞食を表す話が、癩病人を言うことになったのは、とりわけその仲間に、この患者が多かったのを示していることは、言うまでもない。その他の悪疾・不具に到るまで、道に棄てられたのが、後代になるほど、罪障消滅などいう口実を整えて来た。過去の罪業を思わしめるような身を、人目に曝しながら、霊地を巡拝することを、懺悔の一方便と考えるようになった。こうして、無数の俊徳丸が、行路に死を遂げたのである。俊徳丸も、謡曲弱法師には盲目としているけれど、古浄瑠璃の「しんとく丸」には癩病になっている。俊徳丸の譚が、弱法師をば、かならずしも原型と見ることのできぬ理由は別の時に言う。ただ小栗浄瑠璃が、部分的に「しんとく丸」の影響を見せていることは事実だ。土車に乗

るような乞食は、癩病人が主な者であった。だから、後々餓鬼阿弥を餓鬼やみと考えて、癩病のことと考えたのも無理はない。

小栗は餓鬼阿弥として土車で送られた。もちろん業病の乞食としてである。私には餓鬼阿弥の名が、当意即妙の愛敬ある呼び名としての感じも伴うけれども、同時に、固有名詞らしい気持ちをも誘う。すなわち、実際、時衆の一人に、そうした阿弥号を持った者があったか、遊行派が盛りに達したある時代に、念仏衆の中でも下級の一団に、餓鬼衆・餓鬼阿弥など総称せられる連衆があったかして、小栗浄瑠璃の根底をなす譚を、おのが身の上の事実譚らしく語って歩いた、懺悔念仏から出発しているのではあるまいか。

室町時代の小説に、一つの型を見せている「さんげ物語」は、すでに、後代の色懺悔・好色物の形を具えて来ているが、ある応報を受けた人の告白をもって、人を訓すというところに本意がある。しかも、自己の経歴のごとく物語る、袖乞い唱導者の一派ができて来た。そこに、唱導者と説経の題名との一つになる理由がある。餓鬼阿弥の懺悔唱導が、餓鬼阿弥自身を主人公とするものとなるのである。説経類に多く、唱導者の名が、主要人物の名となっていることの理由がここにある。

翁の発生

一　おきなと翁舞いと

翁の発生から、形式方面を主として、その展開を考えて見たいと思います。しかし個々の芸道特有の「翁」については、今夜およりあいの知識の補いを憑む外はないのであります。翁芸を飛躍させたのは猿楽であります。翁が、田楽の「中門口」に相当する定式の物となった筋道が、幾分でもわかってもらえるように致したいと存じます。

おきなと言う語は、早くから芸能の上に分化したおきなの用語例の印象をとり込んでいます。少なくとも我々の観念にあるおきなは、ただの老夫ではない。芸道化せられたおきなを、実在のおきなに被せたものなのであります。

おきな・おみな（嫗）の古義は、国邑の神事の宿老の上位にある者を言うたらしい。おきな・おみなに対して、をぐな・をみなのあることを思い併せると、大（お）・小（を）の差別が、き（く）、

み（む）の上につけられていることが知れます。つまりは、老若制度から出た社会組織上の古語であったらしいのです。舞踊を手段とする鎮魂式が、神事の主要部と考えられて来ると、舞人の長なるおきなの芸能が「翁舞」なる一方面を分立して来ます。雅楽の採桑老、またはくずれた安摩・蘇利古の翁舞と結びついて、大歌舞や、神遊びの翁が、日本式の「翁舞」と認められたと見てもよろしい。尾張ノ浜主の

　翁とてわびやは居らむ。草も　木も　栄ゆる時に、出でゝ舞ひてむ（続日本後紀）

と詠じた舞は、この交叉時にあったものと思います。翁舞を舞う翁の意で、ただの老夫としての自覚ではなさそうです。おきなさぶという語も、おとめさぶ・神さぶとともに、神事演舞の扮装演出の適合を示すのが、もとであったようです。

　翁さび、人な咎めそ。狩衣、今日ばかりとぞ　鶴も鳴くなる

と在原の翁の嘆じた、という歌物語の歌も、翁舞から出た芸謡ではなかったでしょうか。古今集の雑の部にうんざりするほど多い老い人の述懐も、翁舞の詠歌と見られぬこともない。私などは「在原」を称するほかい人の団体があって、翁舞を演芸種目の主なものにしていたのではないかとさえ思うています。

山姥が山の巫女であったのを、山の妖怪と考えたように、翁舞の人物や、演出者を「翁」と称えるようになり、人長（舞人の長）の役名ともなり、その表現する神自体（多くは精霊的）の称号

とも、現じた形とも考えるようになって行ったものであります。

だから「翁」は、中世以後、実生活上の老夫としてのみ考えることができなくなっているのです。この夜話の題目に択んだ翁は、その翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、もとに戻して見ることに落ちつくだろう、と思います。

二　祭りに臨む老体

二夏、沖縄諸島を廻って得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。前日本を、今日に止めた、あの島人の伝承の上には、内地における能芸化せられた翁の、まだ生活の古典として、なかば、現実感の中に、生きながらくり返されていることを見て来たのです。

私は日本の国には、国家以前から常世神という神の信仰のあったことを、他の場合にたびたび述べました。これは「常世人」といった方がよいかと思われるものなのです。斉明天皇紀に見えているのが、常世神の文字の初めでありますが、これは、原形忘却後の連想を交えて来たようで、その前は思兼神も、少彦名命も、常世の神でした。しかし純化しない前の常世人は、神と人間との間の精霊の一種としたらしいのが、一等古いようであります。

元来ひとという語の原義は、後世の神人に近いので、神聖の資格をもって現れるものの義である、

と思います。顕宗紀の室寿詞は「我が常世たち」の文句で結んでいます。これは、正客なる年高人を讃頌した語なのです。常世の国人ということから、常世の国から来る寿命の長い人、ただのこの世の長生の人という義になって来たのです。

日本人は、常世人は、海の彼方の他界から来る、と考えていました。初めは、初春に来るものと信じられていたのが、後はたびたび来るものと考えるようになりました。春祭りと刈上げ祭りは、前夜から翌朝まで引き続いて行われたものでした。その中間に、いま一つあったのが冬祭りです。ふゆまつりは鎮魂式であります。あき・ふゆ・はるが暦法の上の秋・冬・春に宛てられるようになると、その祭りも分かれて行われる。その祭りのたびごとに、常世人が来臨して、禊ぎや鎮魂を行のうて行く。こうなるとまた、臨時の祭りが、限りなく殖えて来ました。

田植え祭りに臨むさつきの神々なども迎えられ、季節季節の交叉期祭りには、邪気退散の呪法を授けるか、受けるかわからぬ鬼神も来るようになりました。そうしたまれにしかも、頻々とおとずれるまれびと神も、もとは年の交叉点に限って姿を現したものでした。これらの常世人の、村の若者に成年戒を授ける役をうけ持っていた痕がありありと見えています。春祭りの一部分なる春田打ちの感染所作は、尉と姥が主役でした。これの五月にふたたび行われるようになったのが「田遊び」です。これにも後に、田主などという翁ができますが、主要部分は変わっていません。蓑笠着た巨人およびその伴神なる群行神の所作や、その苛役を受けて鍛え調えられる早処女の労

働、敵人・害虫獣等の誓約の神事劇舞などがそれです。これが田楽の基礎になった「田遊び」の本態で、その呪師伎芸複合以前の形です。

高野辰之博士が「呪師猿楽」なる芸能の存在を主張せられたのは、敬服しないではおられません。ただし、本芸が呪師で、そのくずれ・脇芸ともいうべきのが、呪師にはいった猿楽で、ただ呪師とも言い、呪師猿楽と並称もしたらしく思われます。この「呪師猿楽」が、田遊び化して田楽になったとするのが、私の考えです。だが一口には、田楽は五月の田遊びから出ていると申してよろしい。この猿楽は、田楽では、もどきという脇役に、俤を止めました。能楽と改称した猿楽能では、狂言方とまで、変転を重ねて行きました。わき方も、もちろんこれから出たのです。結論に近いことを申しますと、翁も純化はしましたが、やはりこれで、黒尉が猿楽の原形を伝えている、と申してよろしいのです。猿楽の用語例の一部分には、武家以前古くから興言利口などと言うべき、言い立てまたは語りの義があります。興言利口も、その根本になるべき話材までも、そう言うようになりました。これは、狂言のもとの宛て字が興言であるとともに、猿楽の、言と能との二方面に岐れる道を示すものです。能楽がもっぱら猿楽と称えられたのは、この方面が主となっていたからかと思います。故事語りに曲舞の曲節をとりこみ、ことほぎのおどけ・言い立てを現実化したのが、猿楽の表芸を進展させた次第であります。能芸の方はむしろ、先輩芸道なる曲舞・田楽の能などからとり込んだらしいのです。

猿楽能における翁は、この言い立て・語りを軽く見て、唱門師一派の曲舞（の分流）から出て、反閇芸を重くした傾きがあります。だが、もともと、猿楽と言っても、田楽の一部にもはいっていたのです。だから、田楽にも、その演芸種目の中に猿楽がはいっていたのです。これが呪師芸や、その後身なる田楽のわき役（もどき役、同時に狂言方）から独立して来たものと思います。だから、田楽にも、翁の言い立てや語りがあったらしいのです。ただ、田楽能をまるどりして、自立したにしても、猿楽能自身の特色がなくてはなりませぬ。それは、翁の本家であった、ということです。語りの方は、開口や何々の言い立ての側に岐れて行ったのでしょう。開口も、何々の言い立ても、もとは翁の中に含まっていたと見えるのです。奈良に残った比擬開口や、江戸柳営の脇方の開口の式なども、同じ岐れです。そのもどきと言い、脇方の勤めるというのは、事実の裏書きであります。この脇方ならびに狂言方の、翁一流の式に対する関係や、翁が最古式を保っているとの信仰は、猿楽がわき芸であったことを、暗示しているのではないでしょうか。田楽と違う点は、念仏踊りの要素を多く含んだ彼に対して、神事舞としての部分を重く見ている点にある、と言えます。冬の鎮魂を主とし、春田打ちに関係の深いのが、猿楽の、呪師習合以前の姿なのです。田植えに臨む群行神の最古の印象は、記・紀のすさのおの命の神話の外に、播磨風土記には統一のない形の、数多い説話として残っています。この間に、常世人自身も、海の彼方から来ると信じられたものが、天から降ると考えられるようになり、山に住む巨人とせられるよう

にもなって行きました。したがって、常世人という名も変わり、その形貌性格や対人地位なども易って行く一方には、原形に止まり、あるいは、二つの形を複合した信仰も出て来ました。

我々の研究法は、経験を基調としたものであります。資料の採訪も、書斎の抜き書きも、皆、伝承の含む、ある昔の実感を誘うためにすぎません。実感による人類史学と言うべきものなのです。一芸能の翁に拘泥せず、田楽・神楽・歌舞伎その他の現在芸能はもとより呪師田楽以前の神事・劇舞踊などに現れた翁の形態の知識の上に、さらに、その現に行われている演出の見学から、体験に近い直観を得ねばなりますまい。沖縄の島渡りをして、私の見聞きしたのは、これから話そうとする三つの型でありました。

三　沖縄の翁

祖先考妣の二位の外に、眷属大勢群行して、家々をおとなう形。盂蘭盆の行事である（一）。海上あるいは洞穴を経て、他界の異形（または荘厳な姿）の、人に似た霊物が来て、村・家を祝福する形。清明節その他、祭りの日にある（二）。村の族長なる宗家の主人ならびに一門中の代表者と見なされる群衆を伴うた、前族長なる長者が踊り場へ来て、村を祝福するのを一番として、村々特有の狂言（能狂言・俄などに似た）を行のうて、後は芸尽しになる。村によれば、長者の

一行が舞台に来ると、家長の挙げる扇に招かれて、海の彼方の富みの国から、その主神が来て、穀物の種を与えて去る式をする所もある。この神の名は儀来の大主、長者の名は長者の大主、家長の名は親雲上と言う。童満祭に行う（三）。私の目で見た知識よりも、さらに大きな補助を、島袋源七・比嘉春潮二氏の報告から得ました。

この中で（一）は最も、常世人に近い形であります。海の彼方なる大やまと——または、あんがまあという国があると考えたのが変じて、その行事または群行の名としたのらしい——から、祖霊の男女二体および、その他故人になった村人の亡霊の来る日を、盂蘭盆に習合したので、そのまた一つ前には、初春を意味する清明節に、常世人として来たことが考えられます。この中心になる大主前と言われる老夫——老女を伴う——が時々立って、訓戒・教導・祝福などを述べるのであります。その間に、眷属どもの芸尽しがあります。

これからしても、内地の古記録から考えられる常世のまれびとの元の姿はやや、明るくなって来ます。これと通じているのは（三）の式であります。これは村踊りと言い、また村芝居とも言われています。祖霊を一体の長者の大主とし、眷属の霊を一行としたものです。そうして今は、それの本処の考えを忘れていますが、他界の聖地から来たものに違いありません。親雲上は、それらの群行から、正面に祝福を受ける人として、あらかじめ一行を待つ形が変わったのでしょう。それに、儀来の大主を加えたのは、長者大主一行の本義の忘れられたため、さらに祝福の神を考え

出したのです。

これが変じて（二）になると、いろいろの形に変化しています。なるこ神・てるこ神という二体の、聖なる彼岸の国主とするのもあり、ただの一体の海神とする所もあります。もっと純化しては、海の向うのにらい・かないの国の神とし、さらに天上の神として、おぼつ・かぐらというその国を考えています。その史実化したのが、あまみきょ・しねりきょの夫婦神です。先島の中には、まやの国という彼岸の聖地から、まやの神およびともまやと称する神が来るとしているものもあって、これは、蒲葵の簑笠を被った異形神であります。同じく、先島諸島に多く、あかまた・くろまたなどいうふうに、仮面の色から名づけた二体の巨人が、蔓草を身に被り、畏しい形相の面を被って出ます。所によっては、青またというのが、代わって出ることもあって、洞穴または村里離れた岬などから出るのです。これは、鬼と言うべきものであります。にらいの大主と浄化した地方に対して、ここにいる宮城から来る者は、祖霊と神との間に置くべき姿をしています。祖霊の、異形身と畏怖の情とが、そのまれびととの関係を忘れた世に残れば、たんに、祝福と懲罰と授戒とのために来る巨人を、考えるようになるはずです。これが、聖化し、倫理化して考えられると、にらいかないの神となるのです。

四　尉と姥

こう言って来ますと、考妣二体、または一位の聖なる者の、あるいは群行者を随えて来る神来臨の形式が思われます。内地の、古代から近代に続いている、まれびとの姿も一つことなのです。考妣二体の聖なる老人と言えば、ただちに連想するのは、高砂の松の精と住吉明神一対の「尉と姥」の形です。謡の高砂が、そうした標本を示す前から、翁媼の対立は、考えられていました。平安初期に、すでに、大嘗祭の曳き物なる「標山」にすら、蓬萊山の中に、翁媼の人形を立てていました。常世の国の考妣二位のまれびとを、常世の蓬萊化した時代にも、仙人の代わりに据えて怪しまなかったのです。高砂に出る住吉明神は、播州からは彼方の津の国をさす所に、来臨する神と、神行き媾いの信仰とを印象しているのです。

日本の書物で、まず正確に高砂式のまれびとの信仰を書き残したのは神武紀です。香具山の土を、大和の代表物として呪するために取りに行ったのは、椎根津彦と弟猾とでした。弟猾は男のように考えられて来ましたが、兄猾を兄か姉かとしても、これは、女性の神巫だったのです。男の方は老翁になり、女の方は老媼に扮し、敵中を抜けて、使命を果しました。これは、常世人の信仰があったからできた物語です。敵人は見逃し、御方は祝福せられる呪詞・呪法の助勢を得たこと

を、下に持っているのです。呪詞・呪法は、常世の国から齎されたもの、と信じられていたのでした。

歳暮に来て、初春の年棚の客となる歳神——歳徳神とも言う——の姿も、高砂の尉と姥のような、と形容する地方が多いようです。さすれば、考妣二体の祖霊です。近世の歳神は、海を考えにおいた常世神と違って、山から来るように、たいてい思われています。同じ名の神の性格にも、古今で、だいぶ違いがあるようですが、出雲人の伝えた御歳神・大歳神は、山祇の類と並べてあるところを見ると、山中にいるものと見ていたらしいのです。古く、海祇から山祇に変化すべき理由があったからです。近代の歳神には、穀物の連想が少なくなって、暦の歳の感じが多くはいっていますが、この名は俗陰陽道などが、古代の神の名を利用して、残し伝えたものと思われます。だから、方位の連想などがあるのです。

山から来る歳神にも、一人としか考えられていないのがあります。また群行を信じている地方もあります。歳神にお伴があるわけです。こうなると、祖霊来臨の信仰に近づいて来ます。年神棚を吊らず、年縄や年飾りをせぬ家や村があります。これらは、山の歳神以前の常世神の迎え方を守っていて、家風の原因を忘れたものが多いのでしょう。だが、まだ外にも理由はあるようです。

五　山びと

常世の国を、山中に想像するようになったのは、海岸の民が、山地に移住したからです。元来、山地の前住者の間に、そうした信仰はあったかもしれませぬ。だが書物によって見たところでは、海の神の性格・職分を、山の神にふり替えた部分が多いのです。

私は山の神人、すなわち山人なるものを、こみ入ったことながら、説かねばならなくなりました。山守部と山部とは別の部曲です。私は、山部を山人の団体称呼と考えています。その宰領が、山部宿禰なのでしょう。ちょうど海人部があまと言われるように、山部も山と言われています。山ノ直・山ノ君などいうのが、それです。海人は、安曇氏の管轄で、安曇氏は海人部の族長ではないことを主張しています。が、山部氏は山人族の主長であるらしいのです。安曇氏のごときも、それほど海人の血から離れているか、信じられません。山人なる山部が、その本職を忘れて来るようになって、山部・山守部の混同が起こります。山人とは、どうした部民でしょうか。

私の仮説では、山の神に仕える神人だとするのです。海人部が、海祇に奉仕して、時には、海神人の資格において、海祇としての行事を摂行することがありました。海人の献った御贄は、海祇の名代で、同時に、海祇自身のする形なのでした。私は海部・山部を通じて、先住民の後とば

かりも言えぬと考えます。おなじ族中の者が、海神人・山神人に択ばれて、常住本村から離れて住んでいて、それが人数の増したために、村を形づくったものもあると思います。

もちろん、前住民の服従を誓う形式の寿詞奏上をもって、海人・山人のことほぎ（祝福）、みつぎの起こりと考えることもできますが、それは第二次の形です。初めの姿は、海祇すなわち、常世人（わたつみの前型）に扮するのは、村の若者の聖職なのでした。それが山地に入って、山の神を、常世人の代わりにするようになって来る。これまでは、常世の海祇の呪法・呪詞のうけての代表者は、山の神なので、その山の神が、多くの地物の精霊に海祇の呪詞を伝える役をしました。それが一転して、海祇に代わるようになったのであります。

そうすると、山の神の呪詞は、宣下式ではなく、また奏上式でもありません。つまり仲介者として、仲間内の者に言い聞かせる、妥協を心に持った、対等の表現をとりました。これを鎮護詞と言います。宣下式はのりと、奏上式なのにはよごとという名がありました。ちょうどその間に立って、あくまでも、山の神の資格をもって、精霊をあいてとしてのもの言いなのです。山の神に山の神人ができたのは、このためです。だから、海祇の代わりをする海人の神人が、前住民あるいは異民族とすれば、山人の職ができてからのことです。すなわち、海祇の代わりに神事を行う者が、村国の主長よりも低いことになります。常世人は村の主長よりは、位置は高かったのです。だから、海人が服従の誓約なる寿詞や御贄を奉るのは、山の神人の影響をさらに受けたのです。

海村の住民の中、別居して神に仕える形式が行われ、男や女のそうした聖役に当たるものができました。女は、たなばたつめです。こうした人々の間にできた村が、異種の村と混同せられるようになったのでしょう。山の村も、同様にしてできましたのでしょう。それが、蛮人の村と思い違えられるようになったこともありましょうが、これは、わりに明らかに、国栖・土蜘蛛などと区別せられたようです。海人部の民が、いわゆるあまのさえずりをする異人種のように考えられたほどではありません。海部の民は、呪法・呪詞に馴れておりました。それが諸国の卜部の起原です。

海人部の民の中の、小・中宗家など言うべき家の中からも、宮廷の官司の馳使丁が出ました。これが海人の馳使丁です。その内、神祇官に仕えた者が、とくにあまはせづかいと言われたらしいのです。さらに、この中から、宮廷の語部として、海語部という者ができたと見られます。天語部は鎮護詞を唱えるとともに、その中の真言とも言うべきうたを、おもに謡うようになりました。それが「天語歌」のあるわけで、それとおなじ性質で、寿詞や鎮護詞式でないものが、神語といわれたらしいのです。神語歌の末に、天語の常用文句らしい「あまはせつかひ、ことの語り詞也、此ば」と言う、固定した形のついているわけであります。

海語部が、諸国の海人の中にも纏わって来ました。一方、卜占を主とする海人の卜部が、諸国に還り住んで、卜部の部曲が拡がります。宮廷の海語部は、後には、卜部の陰に隠れて顕れなくな

り、卜部の名で海語部の行のうた鎮護のことほぎを言い立てるようになりました。この卜部が、陰陽寮にも勢力を及ぼしました。踏歌の節の夜の異装行列は、もと、卜部の海語部としての部分を行のうたものらしく、群行神の形であって、作法は、山人の影響を受けたものです。服従の誠意を示しに、主上及び宮殿をいわう言い立てに来るのであります。

六　山づと

この高巾子の異風行列は、山人でもなかった。元正天皇の行幸が添上郡の「山村」にあったことと歌とを記している。

あしびきの　山に行きけむ山人の　心も知らず。やまびとや、誰　（舎人親王――万葉集巻二十）

仙人を訓じて、やまびととした時代に、山の神人の村なる「山村」の住民が、やはり、やまびとであった。この歌は、神仙なるやまびとの身で、やまびとに逢いに行かれたと言う。そのやまびとは、あなた様であって、他人でないはずだ。仰せのやまびとは、外にありとも思われぬ、とおどけを交えた頌歌である。この歌の表現を促したのは

あしびきの　山行きしかば、山人の　我に得しめし山づとぞ。これ　（元正天皇――同巻二十）

という御製であって、これも、山人という語の重なった幻影から出た、愉悦の情が見えています。だが、それよりも、注意すべきは、山づとという語です。家づとは、義が反対になっています。山づと・浜づとなどが、もとの用語例です。山・浜の贈り物の容れ物の義で、山から来る人のくれるのが山づとであり、それが、山帰りのみやげの包みの義にもなる。もとは、山人が里へ持って来てくれる、聖なる山の物でした。これは、後に言う山姥にも絡んだ事実で、山草・木の枝・寄生木の類から、山の柔い木を削った杖、その短い形のけずり花などであったらしく、山かずら・羊歯の葉・寄生・野老・山藍・葵・榧・山桑などの類に、時代による交替があるのでしょう。

柳田先生の杓子の研究を、こちらに借用して考えると、これまた、山人の鎮魂のための木ひさごでした。神代記のくひさもちの神は、なり瓢の神でなく、木を刳った、古代の木杓子の霊の名であった、と言われましょう。この、くひさと言われたと思われる杓子は、いつごろからの山づとかは知れませぬが、存外、古代からあったものらしいのです。こうした山人は、初春の前夜のふゆまつりの行事なる、鎮魂式の夜に来ます。すなわち、厳冬に来たのです。若宮祭りの翁の意義が、そこにうかがわれるように思われます。

若宮祭りの翁は、高い神――続教訓抄など――と言うより、ことほぎの山の神で、春日の社殿および若宮の神の鎮魂を行うところに、古義があったのでしょう。夜叉神のことほぎや、菩薩練道が寺に行われたのも、高位の者に誓う風からです。社の神にも誓い・いはいに、ことほぎの翁が

参上することのあるのは、不思議ではない。猿楽家の「松ばやし」もまた、暮れの中に行われるのが、古風であったようですが、これから翁が出たとは言えますまい。ただ、「湛(たた)え木」の行事を行うだけです。一つ松の行事は、翁の一節を存するもので、それに続く、踏歌式を含んだことほぎが、消えてしもうたのです。いわば、一種の五節千歳が、踏歌から出たのは、武家時代の好みだったのでしょう。

雅楽にも「若」を舞わせるために、本手の舞を童舞に変化させているのがあります。猿楽能の翁は、鎮魂のための山人の来臨で、三人の尉は、一種の群行を意味するものでしょう。このことはさらに説きます。翁の文句の「ところ千代まで」というのは、野老にかけた、村・国の土地鎮めの語で、こうした文句の少ないのは、替え文句が多くなったためです。そうして、春祭りの田打ちの詞らしい、生み殖やしの呪文がはいっているのは、翁が初春を主として、暮れの鎮魂式から遠のいたためでしょう。だが、春田打ちは、鎮魂とともに一続きの行事ですから、山人としての猿楽の翁も、初春に傾く理由はあるのです。仮に、猿楽の翁の原形の模型を作って見ましょう。翁が出て、いわい詞を奏する。これは家の主長を寿するのです。その後に、反閇(へんばい)の千歳(せんざい)が出て、詠じながら踏み踊る。殿舎を鎮めるのです。その次に、黒尉(くろじょう)の三番叟が出て、翁の呪詞や、千歳の所作に対して、滑稽を交えながら、通訳式の動作をする。それが村の生業の祝福にもなる。このくり返しが、二尉(じょう)の意を平明化するとともに、ふりごと分子を増して来ます。そうして、わりに難解なところを徹底させ、儀式的なところを平凡化して、村落生活にも関係を深くするのでしょう。猿楽能の座の村が、大和では、多く岡あるいは山に拠っていました。ことに外山(とび)のごときは、山人を思わせる地勢です。

松ばやしのごときも、春の門松——もとは歳神迎えの招(お)ぎ代(しろ)の木であった——を伐り放して来る行事でした。はやしは、伐ると言う語に縁起を祝うので、やはり、山人の山づと贈りに近い行事です。こうした記憶が、寺の奴隷の、地主神・夜叉神等の子孫とせられた風に習うて、奈良西部の大寺のことほぎ役や、群行の異風行列を奉仕するようになったものと見えます。これは、高野博士の観世・金剛などの称号が、菩薩練道の面を蒙る家筋を表したものだ、と言う卓見に、微かな裏書きをつけることになるのです。

七　山姥

猿楽で、山姥が重んぜられるのも、先進芸からの影響もあるようですが、山人としての方面からも考えねばならぬでしょう。山姥は、山の神の巫女で、うばは姥と感じますが、これは、巫女の職分から言う名で、小母と通じるものです。最初は、神を抱き守りする役で、それが、後には、その神の妻ともなるものをいうのです。その巫女の、年高く生きているのが多い事実から、うば

を老年の女と感じるようになったらしいのです。うばをただの老嫗の義に考えたのも古くからのことだが、神さびた生活をする女性の意として、拡がって来たのでしょう。この山神のうばとして指定せられた女は、村をはなれた山野に住まねばならなかった。人身御供の白羽の矢の話には、こうした印象もあるに違いない。たなばたつめ同様の生活をして、冬の鎮魂に、またおそらくは、春祭りにも、里に臨んだものと思う。その山姥および山人の出て来る鎮魂の場が、いちと言われるので、我が国の「市」の古義なのです。この夜、山姥——および山人——の来て舞うのが、山姥の舞で、だんだん、村の中にも、これを伝えるものができるようになったでしょう。これは山姥の鎮魂の舞が、山姥を野山に出さぬ世になって、仮装の山姥の手に移ったためでしょう。

山姥という称呼から、山にいる女性と考え、山人を、蛮人または鬼・天狗などに近づけて想像するところから、これをも山の女怪と信じるようになりました。その村の冬祭りに来た行事が形式化し、ついに型をも行わぬようになって、伝説化して、名と断篇の説話ばかりあって、実のない時代になり、冬の行事であっただけに、冬の夜話の題材に上るようになったので、こうした、人であって、また、魑魅の族らしい者を考え出したのでしょう。山姥の姥に対して、山男・山人はまた、山おじまたは、山わると称えるようになりました。山姥の洗濯日というのは、山の井に現れて、山姥が禊ぎをする日だったのでしょう。市日に山姥の来て、大食をした話や、小袋に限りなく物を容れて帰った伝説などがあるのは、鎮魂の夜の山づとと取り易えて、里の品物、食料などを多く持ち還ったからでしょう。それに、その容れ物の、一種異様な物であった印象がくっついたのだろうと思います。

古代には、市といわれる所は、たいてい山近い所にありました。磯城長尾市ノ宿禰という家は、長い丘の末に、市があったためでしょう。これが、穴師の山人の初めと言われる人です。布留の市もそうで、大倭の社に関係があります。河内の餌香の市などは、やや山遠くなっています。これなどは、商行為としての交易場だったのでしょう。「うまさけ餌香の市に、価もてかはず（顕宗紀・室寿詞）」などあるのも、市が物々交換を行のうた時代を見せているのです。山祇系に大市姫があり、伝説では、山姥の名にもなっています。これはみな、市と冬祭りと山姥との連絡を見せているのです。この交易の行事が、祭り日の鷽換え行事や、舞人の装身具・作り山などについた物を奪い合う式にもなって行ったのです。

足柄明神の神遊びは、東遊びの基礎になったようです。この神遊びを舞う巫女が、足柄の山姥です。神を育てるものとの信仰が残って、坂田金時の母だとされています。それに、この山姥の舞は、代表的の「山舞」とせられて、東遊びとともに、畿内の大社にも行われました。山舞を演ずる「座」や「村」の間には、それが伝わって来たでしょう。山づとは物忌みのしるしとして、家の内外に懸けられます。浄められた村の人々は、神の物となった家の内に、忌み籠るのです。これが正月飾りの起こりです。標も縄も、山野や木に張り廻すものです。ただ、ほんだわら一品は

古くから用いられていますが、海の禊ぎをついだしるしなのです。山人の鎮魂に、昆布・田作・蝦などが用いられるようになったのも、海の関係がないとは思われません。京では歳暮に姥たたという乞食が、出たと言います。これもそうした者ではないでしょうか。節季候という年の暮れを知らして来る乞食も、山のことぶれの一種の役なることは、その扮装から知れます。山の神を女神だと言うのは、山姥を神と観じたのです。斎女王の野ノ宮ごもりには、こうした山の巫女の生活法が、ある点までは見えるではありませんか。

八　山のことほぎ

大和では、山人の村が、あちこちにありました。穴師山では、穴師部または、兵主部というのがそれです。この神および神人が、三輪山の上高くいて、その神の暴威を牽制していたのです。山城賀茂には、後に聳える比叡がそれでしょう。この日吉の山の山人は、八瀬の村などを形づくったのでしょう。寺の夜叉神の役であり、社の神の服従者なるおにの子孫であるという考え方から、村の先祖を妖怪としています。がただ、山人に対する世間の解釈を、我が村の由緒としたのです。この山村などから、宮廷や、大社の祭りに、参加する山人が出たのでしょう。それが、後には形式化して、官人等が仮装して来るようになり、そうした時代の始めに、まだ山舞が行われていて、

その方面の鎮魂歌もあったのです。山舞はまた宮廷にもはいって来たらしいのであります。

　まきもくの　穴師の山の山人と、人も見るかに、山かづらせよ（古今集巻二十）

こういう文句は、穴師山から来なくなった時代にも、穴師を山人の本拠と考えていたからです。山人の形態の条件が、山かずらにあったことは、この歌で知れます。鬘が、里の物忌みの被り物とは、変わっていたからでしょう。山人の伝えた物語や歌は、海語のようには知れませんが、推測はできます。すなわち、国栖歌はおそらく、山部の間に伝わっていたものでないか、と思う根拠があるのです。これを歌いながら、山人も舞い、山姥も舞ったのでしょう。そして、山人のは、わりにはやく亡びて、山姥の方だけが変形しながら残ったのでしょう。

さて、山人のことほぎや舞が、山の帝都に行われるようになると、海人のほかい人はだんだん、山人ぶりに転化する傾向ができ、そして常世人の位置も、山の神同様に低められ、その呪詞もいわい詞に傾いて行く。果ては、まったく山人同様になって、海や川に縁る生活を棄てて、山地の国を馳せ廻るようにもなって行きました。その一群は、おそらく、北陸から信濃川を溯って来て、北西の山野に入り、そこに定住し、山人としての隔離地には、その南方に深い穂高嶽を択んだのでしょう。そして、平野の村里に、時々、山の呪法詞や芸道をもって訪れました。若い神が、人に養われて、末には英雄神となる物語を語ったのが、ほたかの本地として、末代の正本には、物臭太郎という流離の貴族の立身譚に変化して行きました。信濃に、安曇氏を称する海人部のはい

ったのは、こうした径路を通ったのでありましょう。

山のことほぎ・海のほかいがだんだん合体して来ても、名目はさすがに存していました。山人の団体として、遊行神人の生活法をとった者は、ほかい人であり、海人の巡遊伶人団は、くぐつと言うたらしいのです。それが後には、ほかいがくぐつと称し、くぐつにしてほかいと言われたらしい混乱が見えます。ほかい人の持つ物容れは、山の木のまげ物であって、その旅行器をほかいと称えました。くぐつはおそらく、呪詞の神ことむすびの名に関係があるらしく、その携えた、草を編んだ物容れの名が、くぐつと言われるまでに、その旅行器が、国々の人の目に止まる機会が多かったのです。それほど浮浪の布教生活を続けたのです。山人も、ほかい人の一派であり、——傀儡子女は、海人の岐れであるらしい。——それが山舞をすることで、くぐつから分類せられ、海人からくぐつの生活を棄てて、山舞をするようになってもなお、くぐつと称せられたのは、遊女はくぐつとし、ほかいを祝言乞食者と考えたためでありましょう。

九　山伏し

山舞を伝承している村の中には、思いの外に深い山中に住んだ者が多かったのです。そして歳暮・初春その他の行事に、村里へ降って、山のことほぎを行いに来ます。これが「隠れ里」の伝

説の起原であって、そうした生活を受けつぐことに、不思議も、屈托も感じない者が多かったのです。隠れ里と称する人居は皆、山人としての祝言職を持っていたのです。この山人の中、飛鳥末から奈良初めへかけて、民間に行われた道教式作法と、仏教風の教義の断篇を知って変態な神道を、まず開いたのは修験道で、これはまったく、山の神人から、苦行生活を第一義にとって進んだのです。だから、里人に信仰を与えるよりも、まず、祓えの変形なる懺悔・禁欲の生活に向かわしめました。すなわち、行力を鍛えて、験方の呪術を得るという主旨になります。だから、修験道は、長期の隔離生活に堪えて、山の神自体としての力を保有しようとした山人の生活に、小乗式の苦行の理想と、人間身を解脱して神仙となるとする道教の理想とをとり込んだにすぎません。後々までも、寺の験方の形式をとり去ると、自覚者の変改した神道の姿が現れるのです。垢離は禊ぎであり、懺悔は、山祇の好む秘密告白と祓えとの一分岐です。禅定・精進は、山籠りの物忌みで、成年授戒・神人資格享受の前提です。

御嶽精進を経て、始めて男となるという信仰は、近代に始まったことではないようで、山地にいさせ、禁欲・苦役の後、成年戒を授けた昔の村里の規約が、形を変えてはいって来ています。男だけの山籠りで、女子は結界厳重なことも、女人禁制の寺方を学んだのではなく、固有の秘密結社の姿なのでした。山の神・山人がおにと感じられて来たのに対して、天狗を想像するようになりました。古代のおには後世の悪鬼羅刹などでなく、巨人というだけの意義でした。おおかた、

赤また・黒またなどいう先島(さきじま)のまれびとと、似た扮装をしたものであったのでしょう。田楽には、鬼や天狗がつきものになっていたらしいのですが、猿楽では、翁の柔和な姿になっています。だが、「谷行(たにこう)」のような、山入りの生活を明らかに見せるものがあり、また、天狗も「第六天」や「鞍馬天狗」や「善界(ぜがい)」など、数えきれないほどあるでしょう。田楽には天狗の印象があるだけで、今残った種目からはうかがわれません。それに比べて数から言えば、猿楽は、天狗舞を一分科とするほどです。先達・新達の区別も、宿老(とね)と若者との関係です。山人生活のかたみだと言えないかもしれませんが、ともかくも考えに置かねばなりませぬ。

天狗が出産のあら血を嫌うことは、柳田先生が、古く「天狗、山の神」説に述べられました。山の神、あるいは山人生活の行儀・禁忌などが、そのまま伝わっているではありませんか。だから、修験道は、山人の間に醞醸(うんじょう)せられた、自覚神道だと思います。このために山人も、末はいろいろに岐れて行っています。

山村に神事芸が発達するとともに、本来の姿で生活している海人の村にも、偶人劇や歌詠が育っていました。そうしたものが、祭りの日に行われている中に、だんだん演芸化してまいります。そして、神事能の外、種目が多くなって行きます。中には遊行伶人団となったものも、もとより、早くにあったことは考えられます。宮廷の神楽は、海人部出の物なので、海人部の偶人に当たるものが、宮廷では、狂言方の才の男(さいのお)です。それ以前からあった神遊びには、人形を用いなかった

から、人にして人形身になる「才ノ男ノ態」なるものを生んだのです。——社々のせいのう・さいのおはたいてい、偶人だったようです。——山人の神事にも人形のまじった痕はありません。山人は、宮廷・神社の祭りに出れば、脇方に廻ったものなのでしょうから、才の男なども、山人が勤めたのではないか、と思われるところが少なからず見えます。人長に対する才の男の位置は、もどきであり、その態は、狂言だったようで、常世の神人と山の神人との関係にあるようです。才の男系統の猿楽が、翁には翁・人長・黒尉・才の男といった形になって来かかっています。これは神と精霊との関係の混乱しやすいためです。山村の印象と見るべきものは、山彦・こだまなどいう、口まね・口ごたえをする精霊の存在を信じた風の起原です。山人の芸の中に、そうした猿楽式なもどきが発達していたため、山人の木霊(こだま)を一つにしたもので、やはり、一つの芸術の現実化して考えられたものでしょう。才の男のする「早歌」のかけあいなども、やはりもどき芸なのです。

猿楽能は山人舞の伝統を引くもので、社寺の楽舞に触れて変化し、民間の雑楽に感染してとり込み、成立後の姿からは、もとの出所が知れぬくらいに、変わってしまいました。楽という字のつくのは、雑楽の義で、田楽はそれであり、舞の方が一段上で、正舞系統を意味するものらしい、と、こういう仮説は立たないでしょうか。だから、寺方出の舞のはでなものは、皆、曲舞と言われていますが、猿楽は、曲舞とも見られなかったのです。その点でも、曲舞出の幸若舞よりも低

く見られたのです。社寺から受ける待遇も、きわめて低いものだったでしょう。伶人・楽人などとは比べられなかったものと思われます。

一〇　翁の語り

三河の北の山間、南・北設楽（したら）郡を中心に、境を接した南信州の一部分は、私も歩いて来て、この地方にある田楽の輪郭だけは、思い浮かべることができます。これは、北遠州天竜沿いの山間にもあることは、早川孝太郎さんの採訪によって知れました。種目がかなり多く具わっていて、田楽と称する土地の外は「花祭り」と称えていて、明らかに田楽の特質の一部を保っています。花祭りは鎮花祭の踊りから出た念仏踊りが、田楽と習合したもとの信仰を残しているので、花祭りというのは、稲の花がよく咲いて、みいる様子を祝福するところから言うのであります。春の花が早く散ると、田のみのりの悪い兆と見、人の身に譬喩して見ると、悪病流行の前ぶれと考えたのであります。春の祭りに花を祝福した行事が、春夏の交叉するころにも一層激しく行われ、鎮花祭——行疫神や、害虫や、悪風を誘導して祓い出す——が、人間の精霊を退散させることによって、凶事は除かれるものとする念仏踊りを生み、それが教義づけられて、念仏宗になったもののようです。しかし、花鎮めということは、忘れませんでした。

田楽の中にも、念仏踊りそのまま、花鎮め行事を名のるものが残っています。それが、この花祭りです。花に関しては、花の唱文・花の言い立て・花舞いなどをする所もありますが、たいして問題にしていないようです。畢竟、こうした田楽を「花祭り」とか「花踊り」とか言っていたままを、承けついで来たのでしょう。桜町中納言が、泰山府君に花の命乞いをした伝説なども、田楽・念仏系統の伝えなのでしょう。この祭りに、舞場（まいば）に宛てられた屋敷は一村の代表で、祭りの効果は、村全体に及ぶと考えているのです。これは、ほとんど、反閇（へんばい）および踏み鎮めの舞ばかりを、幾組も作っているのです。が、その中に「鬼舞」と、「翁の言い立て」とが、田楽の古い姿を残しているようでした。春祭りの鬼は、節分の追儺・修正会と一つ形式に見られていますが、明らかに、祝福に来る山の神です。だから、鬼は退散させられないで、反閇を踏むことになっていて、この辺の演出は正しいものなのです。すなわち、春祭りに、山人の祝福に来る形です。

翁は、どの村々にもかならず、あるようで、田楽祭りと称する村では、もちろん、かならずあります。その語りにもいろいろあるようでありますが、主なものは、生い立ちの物語りと海道下りとであるようです。この翁の語りのことを、猿楽と言うのも、一般のことのようです。設楽郡の山地に入り初めの鳳来寺には、田楽の他に、地狂言というものがあって、それを猿楽と称えたらしい証拠があります。先年までしたのは、ただの芝居でしたが、その始まりのものは、三番叟（さんばそう）であって、これを特別の演出物としています。この地狂言は、古くは、猿楽能に近いものを演じた

ようですが、近代では、歌舞伎芝居より外はやりませんでした。この猿楽なる地狂言が、三番叟だけは保存していたと言うのは、江戸芝居と一つで、翁が猿楽の目じるしだったからであります。三番叟を主としたのは、猿楽の中の猿楽なる狂言だからでしょう。豊根村の翁には、もどきがついて出て、文句を大きな声でくり返しました。鳳来寺の地狂言では、背後に引いた幕の陰に、大勢の人が隠れていて、三番叟の詞をくり返して、囃したそうです。

花祭りの翁でも、役人は一人ではありません。翁の外に、松風丸（または松風・松かげ）という女面があり、三番があるのが普通のようです。翁の言い立ての後で、三番叟（信州新野では、しょうじっきり）が出て、翁のおどけ文句以上に、狂言を述べる。松風は所作はわからぬが、千歳の若役を若女形でするので、田楽らしい為方です。田楽には、女も役人に加わっていました。だから、千歳役も、田楽の猿楽では、女千歳であったことがあるのでしょう。それが仮面になったのかもしれませぬ。翁の語りの中に「松風のじぶんな、寒（さんぶ）やかりける事よな」または「翁松かげにかんざられ、寒や悲しや（?）」こういう文句があるけれど、前後の関係の推測できるように、筋立ってもいません。こうした翁の役は、この田楽でも三人なのです。翁の生い立ちの語りは、その誕生から、それに伴う母の述懐を述べて、自身の醜さを誇張して笑わせます。それから、今まで生きていた間に、滄桑の変を幾度も見たことを言いまして、翁の壻入りの話になるのです。壻になった時の準備に、いろいろなことを習うて、種々の失敗をする、おもしろい「早物語」ら

しいところがあります。海道下りは、京へ上る道や入洛してからの物語で、その間にみだらな笑いを誘う部分を交えています。

生い立ちは、神の名のりの詞章の種姓明かしの系統で、それに連れて、村・家の歴史を語る形式が、壊れたものです。ここの翁も、脇方・狂言方らしい姿を見せているのです。海道下りは遠くから来た神が、その道筋の出来事を語る辛苦物語から出ているもので、道行ぶりの古い形がそれで、早く、神人流離の物語や、英雄征旅の史実のようになったものです。それから出た道行ぶりが、記・紀にもすでに発達しています。しかも、これを所作に示す「歩きぶり」が、芸としての鑑賞の目的にさえなっていました。つまり「前わたり」の芸能なのです。これはもと、見聞を語って、世間的な知識を授ける詞章のあったのが、変化して来たのであります。

一一　ある言い立て

以上の夜話の後、山崎楽堂さんの「申楽の翁」を聴かしてもらいました。その理会と愛執とから出て来る力には、うたれないではいられませんでした。この続き話なども、だいぶ、その影響をとり込んで来そうな気がいたします。それで、やがて、発表になるはずの、山崎さんの論旨を先ぐりした部分も出て来そうで、気がひけてなりません。しかしまあ、これも芸能には

つきもののもどきがしゃしゃり出たとでも思うていただきます。
こんなことを申し上げるのも、外ではありません。学問の由って来たる筋道と、発表の順序とだけは、厳重にはっきりさせて置くという、礼儀を思うからであります。私どものしている民俗学の発生的見地は、学者自身の研究発表の上にも、当然持せられるべきはずであります。内外の事情の交錯発生する過程を明らかにするということは、研究方法を厳しく整えるよりも、もっともっと重大なことなのです。
ことに「申楽の翁」のごとき、まだ記録を公にしない研究から、多少論理をひき続けて行く私の論文のような場合には、この用意が大事だと感じました。
いかような価値と分量とを持った論文にしても、その基礎の幾分をなしている、未発表の研究を圧倒してしまう権利はないわけなのです。私はつねに、これだけは、新しい実感の学問の学徒としての、光明に充ちた態度と心得ているのであります。

一二　春のまれびと

柳田国男先生の「雪国の春」は、雪間の猫柳の輝くような装いを凝らして、出ました。私どもにとっては、真に、春のまれびとことぶれのような気がします。ことに身一つにとって、

はれがましいほどの光栄に、みずからみすぼらしさの顧みられるのは、春の鬼に関する愚かな仮説が、先生によって、見かわすばかり立派に育てあげられていたことであります。これ、真に、世の師弟の道を説く者に、絶好の例話として提供せらるべき事実であります。実のところ、おこがましくも、春の鬼・常世(とこよ)のまれびと・ことぶれの神を説いている私の考えも、かつて公にせられた先生の理論から、ひき出して来たものでありました。南島紀行の「海南小記」(東京朝日新聞発表、後に大岡山書店から単行)の中に、つつましやかに、言を幽かにして書きこんで置かれた八重山の神々の話が、それであります。学説というものは、実にかくのごとく相交錯するものでありまして、私が山崎さんの研究の一部たりとも、冒認することを気にやんでいる衷情も、お察しがつきましょう。
今から四年前(大正十三年)の初春でした。正月の東京朝日新聞が幾日か引き続いて、諸国正月行事の投書を発表したことがありました。その中に、

　なもみ剥(は)げたか。はげたかよ
　あづき煮えたか。にえたかよ

こんな文言を唱えて家々に躍り込んで来る、東北の春のまれびとに関する報告がまじっていました。私は驚きました。先生の論理を馬糞紙のめがふぉんにかけたような、私の沖縄のまれびと神の仮説に、ぴったりしているではありませんか。雪に埋もれた東北の村々には、まだ、こんな姿

の春のまれびとが残っているのだ。年神にも福神にも、ないしは鬼にさえなりきらずにいる、畏と敬と両方面から仰がれている異形身の霊物(もの)があったのだ。こんなことを痛感しました。私はやがて、そのなもみの有無を問うて来る妖怪の為事が、古い日本の村々にも行われていた、微かな証拠に思い到りました。かせ・ものもらいに関する語原と信仰とがそれであります。このことは、その後、たぶん、二度目の洋行から戻られたばかりの柳田先生に申しあげたはずであります。

「雪国の春」を拝見すると、ほとんど春のまれびとおよび一人称発想の文学の発生という二つに、焦点を据えられているようであります。ことに「真澄遊覧記を読む」の章のごときは、かの「なもみはげたか」の妖怪の百数十年前の状態を復元することに、主力を集めていられます。馬糞紙のらっぱは、さらに大きくして光彩陸離たる姿と、清(すず)やかに鋭い声を発する舶来の拡声器を得たわけなのです。

一三　雪の鬼

真澄の昔も、今の世も、雪間の村々ではなもみを火だこと考えていることは、明らかです。が、火だこを生ずるような懶け者・かい性なしを懲らしめるためとする信仰は、後の姿らしいのです。かせとり・かさとりともこれを言うようですが、この称えでは、全国的に春のほかいびとの意味

に用いています。かせはこせなどと通じて、やがてまた瘡(かさ)・くさなどとも同根の皮膚病の汎称です。これをとりに来るのは、人や田畠の悪疫を駆除することになるのです。なもみはぎ・かせとりの文言は形式化したものでありますが、春のまれびとの行った神事のなごりなることだけは、明らかになっていました。

ものもらいなどもそうです。おそらく、春のほかいびとがこれに関係しておったための名でしょう。ばらばらに分布している、この目瘡の方言まろとなる称えは、祝言・ことほぎがまだ、原信仰を存して、まろうどのするものとした時代から、ほかい（乞士）・もの貰いの職となったころまで、引き続いていたことを見せているように思います。すなわち、まれびと瘡が、なもみの一種であったらしい、という仮説を持っていたのであります。なもみ瘡が、薬草の枲耳子(おなもみ)・めなもみなどに関係のあることだけは、多少想像してもよいと思います。この草、支那においてすら「羊負来」と呼ばれる通り、異郷の草種だったのです。

こういうふうに考えられている、私の疎かな組織に組み入れた春の妖怪は、沖縄にも、旧日本にもあったのです。

寺々の夜叉神も、陰陽師・唱門師から、地神経を弾いた盲僧・田楽法師の徒に到るまで、家内・田園の害物・疾病・悪事を叱り除ける唱え言を伝えていたのも、皆、このまれびととしての本来の俤を留めていたのです。

私は数年来、知らぬ奥在所の人々からは、気の知れぬと思われるばかり、春の初めを幾度か三・遠二州の山間に暮らしました。そこで見た田楽や田楽系統の神事舞の中にも、やはり正式には、家内・田園の凶悪を叱る言い立てを見出しました。これがたいてい、翁あるいはその変形したものの発する祭文あるいは宣命というものになっておりました。

一四　菩薩練道

牛祭りの祭文を見たばかりでは、こんな放漫な詞章がと驚かれることですが、邪悪を除却する宣命のいわゆることほぎの、みだりがわしきに趨く径路を知っておれば、不思議はないことです。あれは、人身および屋敷の垣内・垣外の庶物の中に棲む精霊に宣下し、慴伏せしめる詞なのです。大昔には、海の彼方の常世の国から来るまれびとの為事であったのが、後には、地霊の代表者なる山の神の為事になり、さらに山の神としての資格における地主神の役目になったものでした。そうして、その地主神が、山の鬼から天狗という形を分化し、天部の護法神から諸菩薩・夜叉・羅刹神に変化して行く一方に、村との関係を血筋で考えた方面には、老翁または尉と姥の形が固定してまいりました。

だから、これらの山の神の姿に扮する山の神人たちの、宣命・告白を目的とした群行の中心が鬼

であり、翁であり、また変じて、ただの神人の尉殿、あるいは乞士としての太夫であったのは、当然であります。翁および翁の分化した役人が、この宣命を主とする理由はわかりましょう。仮りに翁の為事を分けて見ますと、

語り
宣命
家・村ほめ

この三つになります。そうして、その中心は、もちろん宣命にあるのです。でも、この三つは皆一つ宣命から分化した姿にすぎないのです。

一五　翁の宣命

宣命と名のつくもの、宣命としての神事の順番に陳べられるものは、その詞章がたとい、埒もない子守り唄のように壊れてしもうているのでも、庶物の精霊に対する効果は、恐ろしい鎮圧の威力を持つものでした。中世以後、祝詞・祭文以外に、宣命という種類が、陰陽師流の神道家の間に行われていました。続日本紀以降の天子の宣命と、外形は違っていて、本質を一つにするものでした。私の考えでは、この宮廷の宣命が、古代ののりとの原形を正しく伝えているものなので

す。神の宣命なるのりとを人神の天子ののりとなる宣命としただけのことです。常世神ののりとにおきましては、神自身および精霊の来歴・種姓を明らかにして、相互の過去の誓約を新たに想起せしめることが、主になっていました。この精霊服従の誓約の本縁を言う物語が、呪詞でもあり、叙事詩でもあった姿の、最古ののりとなのです。それが岐れて、呪詞の方は、神主ののりとと固定し、叙事詩の側は、語部の物語となって行ったのです。だから、呪詞を宣する神の姿をとる者の唱える文言が、語りをも宣命をも備えている理由はわかります。「家・村ほめ」の方は、呪詞がさらに、鎮護詞化した時代に発達したものなのです。広く言えば、ことほぎと称すべきもので、多くは山人発生以後の職分です。

翁の語りは次第に、教訓や諷諭に傾いて来ましたが、なお、語りの中にすら、宣命式の効果は含まれていたのです。家・村ほめの形にも、もちろん、土地鎮静の義あることはいうまでもありません。

一六　松ばやし

高野博士は、昔から鏡板の松をもって、奈良の御祭の中心になる——むしろ、田楽の中門口のごとく、出発点として重要な——一の松をうつしたものだ、とせられていました。当時、微かながら「標の山」の考えを出していた私の意見と根本において、暗合していましたので、一も二もなく賛成を感じていました。

ところが、近頃の私は、もっと細かく考えて見る必要を感じ出しております。それは、鏡板の松が松ばやしの松と一つ物だということです。いわば一の松のさらに分裂した形と見るのであります。松をはやすということが、赤松氏・松平氏を囃すなどという合理会を伴うようになったのは、大和猿楽の擁護者が固定しましてからです。初春のために、山の松の木の枝がおろされて来ることは、今もあることで、松迎えという行事は、いずれの山間でも、年の暮れの敬虔な慣例として守られています。おろすというてきると言わないところに縁起があるごとく、はやすと言うのも、伐ることとなのです。はなす・はがす（がは鼻濁音）などと一類の語で、分裂させる義で、ふゆ・ふやすと同じく、霊魂の分裂を意味しているらしいのです。これは、万葉集の東歌から、証拠になる三つばかりの例歌を挙げることができます。

囃すと宛て字するはやすは、つねに、語原の栄やすから来た一類と混同せられています。山の木をはやして来るということは、神霊の寓る木を分割して来ることなのです。そうして、それを搬ぶことも、それを屋敷に立てて禱ることも、みな、はやすという語の含む過程となるのです。大和猿楽その他の村々から、京の檀那衆なる寺社・貴族・武家に、この分霊木を搬んで来る曳き物の行列の器・声楽や、それを廻っての神事舞踊はもちろん、檀那家の屋敷に立てての神事までを

も込めて、はやす・はやしと称するようになったのだと、言うことができると思います。畢竟、室町・戦国以後、京都辺で称えた「松ばやし」は、家ほめに来る能役者の、屋敷内での行事および路次の道行きぶり（風流）を総称したものと言えまして、もと、田楽法師の間にもこれが行われていたのであります。そのはやしの中心になる木は、何の木であったか知れません。が、田楽林（はやし）・林田楽などいう語のあったことは事実で、この「林」を「村」や「材」などとするのは、誤写から出た考え方であります。

これが、後世いろいろな分流を生んだ祇園囃しの起原です。もと、祇園林を曳くに伴うた音楽・風流なるゆえの名でしたのが、夏祭りの曳き山・地車の、いわば木遣り囃しと感ぜられるようになったのでした。だから、祇園林を一方、八阪の神の林と感じたことさえあるのです。もちろん、祇陀園林の訳語ではありません。この林田楽などは、おそらく、近江猿楽の人々が、田楽能の脇方として成長していた時代に、できたものではないのでしょうか。

この松ばやしは、猿楽能独立以後も、久しく、最大の行事とせられていたものではありますまいか。このこともおそらくは、翁が中心になって、その宣命・語り・家ほめが行われていたものと考えられるのですが、ただ今、その証拠と見るべきものはありません。が、ただ暦法の考えを異にすることから生じた初春の前晩の行事が、少なくとも二つあります。すなわち、社では、春日若宮祭りの「一の松」以下の行事、寺では興福寺の二月の薪能です。これらはみな翁や風流を伴

っていました。そればかりか、脇能も行われていたのです。薪能は田楽の中門口と同じ意味のものであったらしいし、御祭りは全く、松ばやしの典型的のものであったものと言えます。この場合に、松は、山からはやして来たものでなく、立ち木をもって、ただちに、神影向の木——事実にも影向の松と言った——と見たのです。翁は御祭りから始まったのではなく、その一の松行事が、翁の一つの古い姿だったことを示すものです。二つながら、神影向の木あるいは分霊の木の信仰から出ています。薪能の起こりは、おそらく翁一類の山人が、山から携えて来る山づとなる木を、門前に立てて行くところにあったのであろうと思うのです。こうして見ると、八瀬童子が献った八瀬の黒木の由来も、山づとにして、分霊献上を意味する木なることが、推測せられるではありませんか。これがさらに、年木・竈木の起こりになるのです。

一七　もどきの所作

私は、日本の演芸の大きな要素をなすものとして、もどき役の意義を重く見たいと思います。近代の猿楽に宛てて見れば、狂言方に当たるものです。だが、もともと、神と精霊と——それぞれのつれ——の対立からなっているところに、日本古代の神事演芸の単位があります。だからして方に対して、たんに、わき方——あるいはあどと称する——に相当する者があっただけです。そ

の中、わき方が分裂して、わきおよび狂言となったのです。わかりやすく言おうなら、もどき役から脇・狂言が分化したという方がよいようであります。

もどきは田楽の上に栄えた役名で、今も、神楽の中には、ひょっとこ面を被る役わりおよび面自体の称えとなって、残っています。もどき役は、後ほど、狂言方と一つのものと考えられて来ましたが、古くは、脇・狂言を綜合した役名でありました。私は前に猿楽のもどき的素地を言いました。今、それを再説する機会に遇うたことを感じます。

もどくという動詞は、反対する・逆に出る・批難するなどいう用語例ばかりを持つもののように考えられます。しかし古くは、もっと広いもののようです。少なくとも、演芸史の上では、物まねする・説明する・代わって再説する・説き和らげるなどいう義が、加わっていることが明らかです。「人のもどき負う」などいうのも、自分で、報い顔をせずにいられぬようなことを再演して、ひやかされるところに、批難の義が出発しましたので、やはり「ものまねする」の意だったのでしょう。

田楽におけるもどきは、猿楽役者の役所であったらしく、のみならず、その他の先輩芸にも、もどきとしてついていたものと思います。その中、最も関係の深かった田楽能から分離する機会を捉えたものが、猿楽能なる分派を開いたのでしょう。ちょうど、万歳太夫に附属する才蔵が、興行団を組織して歩く尾張・三河の海辺の神楽芸人に似た遊離が行われて、自立というほどのきわ

やかな運動はなく、自然の中に、一派を立てたのと同様だと思います。この点は、世阿弥十六部集を読む人々にとくに御注意を願わねばならぬところで、田楽・曲舞などに対する穏やかな理会のある態度は、こうして始めてわかるのです。呪師猿楽と並称せられた呪師の本芸が、田楽師の芸を成立させると同時に、猿楽は能と狂言とをおもにうけ持つようになって行ったのです。だから、総括して、田楽法師と見られている者の中にも、正確には、猿楽師も含まれていたことは考えてよいと思います。林田楽など言いました曳き物も、ひょっとすれば、田楽師のもどき方なる猿楽師（近江）の方から出たもので、松ばやしと一つ物と言うことは、さしつかえないかもしれませぬ。

猿楽はもどき役として、久しい歴史の記憶から、存外、脇方を重んじているのかもしれません。柳営の慶賀に行われた開口(かいこう)は、脇方の為事で、能役者名誉の役目でありました。しかも、田楽の方にも、これがあって、奈良の御祭りには行われました。高野博士が採集しておられる比擬開口(もどきかいこう)というのがこれです。だから、開口に、まじめなのと戯れたのと二つがあった、と見る人もありそうですが、私はそうは思いません。開口がもどき・脇方の役目だったものです。おそらくは、猿楽の遊離以前の姿を止めているものと思われます。

一八　翁のもどき

遠州や三州の北部山間に残っている田楽や、その系統に属する念仏踊りや、唱門師風の舞踏の複合した神楽・花祭りの類の演出を見まして、もどきなる役の本義が、いよいよ明らかになって来たように感じました。説明役であることもあり、おこつき役である場合もあり、脇役を意味する時もあるのでした。翁に絡んで出るもどきには、これらが皆揃っているのでした。まず正面からもどきと言われるのは、翁とともに出て、翁より一間遅れて――これが正しいのだが、今は同時に――文言を、やや大きな声でくり返す役の名になっています。これは陰陽師または修験者としての正式の姿をしているのです。説明役と同時に脇方に当たります。これは重い役になっている鬼の出場する場合にも出ます。この時は、鬼との問答を幾番かするのです。鬼に対するもどきは、脇役です。

翁の形式が幾通りにもくり返されます。ねぎとか、なかと祓――中臣祓を行う役の意らしい――とか海道下りとか称えているのは、みな、翁の役を複演するもので、一種の異訳演出にすぎないのです。すなわち、翁を演ずる役者なるねぎの、その村に下った由来と経歴とを語るのでした。だから、これは翁のもどきなのです。ところが、翁にもこの番にも、多くのおこつきのもどきが

出て、荒れ廻ります。しかも、この外にかならず、翁に対して、いま一つ、黒尉が出ます。これを三番叟という所もあり、しょうじっきりと言う地もあります。また猿楽とも言いますことは、前に述べました。これはたいてい、翁の為事を平俗化し、敷衍して説明するような役です。が、それに特殊な演出を持っています。前者の言うところを、異訳的に、ある事実におし宛てて説明する、という役まわりなのです。翁よりは早間で、滑稽で、世話に砕けたところがあり、だいたいにみだりがわしい傾向を持ったものです。

信州新野の雪祭りに出るしょうじっきりという黒尉は、その上さらに、もどきという役とそれからさいほうと称する役方とを派生しています。これはたぶん、才の男系統のものなることを意味する役名なのでしょうが、もどきの上に、さらに、さいほうを重ねているなどは、どこまでもどきが重なるのか知れぬほどです。畢竟、古代の演芸には、一つの役ごとに、一つ宛のもどき役を伴う習慣があったからなのです。

ついこのごろも、旧正月の観音の御縁日に、遠州奥山村（今は水窪町）の西浦所能の田楽祭りを見学しました。まず、近年私の見聞しました田楽の中では、断篇化はしていますが、演芸種目が田楽として古風を、最も完全に近く、伝えているものなることを知りました。

一九　もどき猿楽狂言

西浦（にしうれ）田楽のとりわけ暗示に富んだ点は、他の地方の田楽・花祭り・神楽などよりも、もっともどきの豊富な点でありました。外々のは、もどきという名をすら忘れて、幾つかの重なりを行のうていますが、ここのは、もちろんそうしたものもありますが、その上に、重要なものには、番ごとにもどきの手というのが、くり返されていることです。そうしてさらに、注意すべきことは、手とあることです。舞いぶり――もっと適切に申しますと、踏みしずめのふりなのです――を主とするものなることが、察せられます。

たいてい、まじめな一番がすむと、装束や持ち物も、やや、壊れたふうで出て来て、前の舞をきわめて早間にくり返し、世話式とでもいったふうに舞い和らげ、おどけぶりを変えて、もちろん、時間も早くきりあげて引き込むのです。

これで考えると、もどき方はだいたい、通訳風の役まわりにあるものと見てよさそうです。その中から分化して、詞章の通俗的翻訳をするものに、猿楽旧来の用語を転用するようになって行ったのではありますまいか。して見れば、言い立てを主とする翁のもどきなる三番叟を、猿楽というのも、理由のあったことです。

この猿楽を専門とした猿楽能では、その役を脇方と分立させて、わかりやすく狂言と称えてい、またおかしとも言います。これは、おかしがらせるための役を意味するのではなく、もどき同様、犯しであったものと考えられます。ここに、猿楽が「言」と「能」との二つに岐れて行く理由があるのです。能は脇方としての立ち場から発達したもの、狂言は言い立て・説明の側から出た名称と見られましょう。

こうして見ますと、狂言方から出る三番叟が、実は翁のもどき役であることが知れましょう。そうして、それが猿楽能の方では、舞が主になって、言い立ての方が疎かになって行ったものと見ることができます。

こう申せば、翁は実に神聖な役のように見えますし、して方元来の役目のように見えますが、私はそこに問題を持っているのです。いったい、白式・黒式両様の尉面では、私に言わせると、黒式が古くて、白式はその神聖観の加わって来た時代の純化だ、とするのです。役から見ると「翁のもどき」として、三番叟ができたのですが、面から言うと、逆になります。白式の翁ももとは、黒尉を被って出たものであったのを、採桑老風の面で表さねばならぬほど、聖化したのです。そうして、そのもどき役の方に黒面を残したものと見られるのです。

この黒面は、私は山人のしるしだと思うのであります。たとえば、踏歌節会の高巾子（こうこんじ）のことほぎ一行の顔は、正しくはのっぺらぽうの物だったらしいのです。すなわち、安摩（あま）・蘇利古（そりこ）に近いも

のだったのです。白式尉が採桑老らしくなるとともに、山人面も次第に変化して、それをただ黒くしただけが違う尉面と言うようになったのでありましょう。古代の山人の顔は、今から知るよしもありませんが、黒という点では一致していても、黒式尉のような、顔面筋まで表した細やかな彫刻ではなかったはずです。

しかし、ちょっと申して置きましたように、黒という語が、我が国では、一種異様な舞踊の保持団体と関係のありそうなのは事実です。黒山舞の昔から、黒川能・黒倉田楽・黒平三番叟などみな山中の能芸村なのです。これらのくろは顔面の黒色を意味するものか、それとも、技芸の正雑を別つ上の用語か、今のところ断言はいたしかねるのですが、何にしても「山人舞」と深い関係は考えられようと思います。

ほうとする話

——祭りの発生　その一

一

ほうとするほど長い白浜の先は、また、目も届かぬ海が揺れている。その波の青色の末が、おのずと伸しあがるようになって、あたまの上までひろがって来ている空である。ふり顧ると、それがまた、地平をくぎる山の外線の立ち塞っているところまで続いている。四顧俯仰して、目に入る物は、ただ、これだけである。日が照るほど、風の吹くほど、寂しい天地であった。そうした無聊の目を睜らせるものは、忘れた時分にひょっくりと、波と空との間から生まれて来る——誇張なしにそう感じる——鳥と紛れそうな刳り舟の影である。

遠目には、磯の岩かと思われる家の屋根が、一かたまりずつぽっつりと置き忘れられている。炎を履むような砂山を伝うて、行きつくと、これほどの家数に、と思うほど、ことりと音を立てる人もいない。あかんぼの声がすると思うて、廻って見ると、山羊が、それもたった一疋、雨欲し

そうに鳴き立てているのだ。
どこで行き斃れてもよい旅人ですら、妙に、遠い海と空とのあわいの色濃い一線を見つめて、ほうとすることがある。沖縄の島も、北の山原など言う地方では行っても行っても、こんな村ばかりが多かった。どうにもならぬからだを持ち煩うて、こんな浦伝いを続ける遊子も、おなじ世間には、まだまだある。その上、気づくか気づかないかの違いだけで、物音もない海浜に、ほうとして、暮らしつづけている人々が、まだその上幾万か生きている。
ほうとしても立ち止まらず、まだ歩き続けている旅人の目から見れば、島人の一生などは、もっともっと深いため息に値する。こうした知らせたくもあり、覚らせるもいとおしい、つれづれな生活は、まだまだ薩摩潟の南、台湾の北に列なる飛び石のような島々には、くり返されている。でもこれが、最も正しい人間の理法と信じていた時代が、かつては、ほんとうにあったのだ。古事記や日本紀や風土記などの元の形も、できたかできなかったかという古代は、こういうほうとした気分を持たない人には、しん底までは納得がいかないであろう。
蓋然から、だんだん、必然に移って来ている私の仮説の一部なる日本の祭りの成立を、小口だけでもお話して見たい。芭蕉が、うき世の人を寂しがらせに来たほどの役にはたたなくとも、ほうとして生きることの味わいくらいは贈れるかと思う。
月次祭りの、おしひろげて季候にわりあてられたものと見るべき、四季の祭りは、根本から言え

ば、臨時祭りであった。だが、かえって、こうした祭りが始まって後、神社神社特殊の定祭が起こったのであった。四季の祭りの中でも、町方で最も盛んな夏祭りは、実は一等遅れて起こったものであった。次に、新しいと言うのも、その久しい時間に対しては叶わないほど、古く岐れた祭りがある。秋祭りである。これも農村では、本祭りといった考えで執行せられる。
この秋祭りの分れ出たもとは、冬の祭りであった。だが、冬祭りに二通りあって、秋祭りと関係深い冬祭りは、むしろ、やっぱり秋祭りと言ってよいものであった。真のふゆの語原である冬祭りは、年の窮った時に行われたものである。そうして、最も古い形になると、春祭りと背なか合わせに接していた行事らしいのである。だから冬祭りは、春祭りの前提として行われた儀式が、独立したものと言うてよい。でも時には、秋祭りの意義の冬祭りと、春祭りの条件なる冬祭りとが、一続きの儀礼らしくも見える。そうすると、秋祭りの直後に冬祭りがあり、冬祭りにひき続いて春祭りがあって、それが、だんだん間隔を持つようになった。そのため、祭儀が交錯し、複雑になって行ったもの、と言える。
秋祭りを主とする田舎の村々でも、夏祭りを疎かにする所はなかった。だが、農村の祭りでは、夏は参詣が本位とせられているようで、家族または一人一人でぼつりぼつりと参るのだ。この祭りに、つき物になっているものがある。すなわち、神輿または長い棒を中心とする鉾・幣あるいは偶人である。これも秋祭りと入り紊れているが、順序を正しく言えば、夏のものである。

祇園の鉾は、山鉾と一口に言うが、大別してやまとほことの二つの系統がある。そして山の方は、むしろ、秋祭りに曳くべき物であった。祇園会成立に深く絡んだ御霊会の立て物に、宮廷の大嘗の曳き物「標山」の形をとりこんだのであった。

平安朝の初頭から見える事実は、まつりの用語例に、奏楽・演舞を条件に加えて来ているのである。それほど、祭礼と楽舞との関係が離されなくなった。だから後には、まつるとあそぶとが同じ意義に使われることもあった。とにかく、夏祭りのまつりと言われるようになったのは、夏神楽の発達から来ている。なお一面、祇園会が祭りの一つの型と見られるようになった事実も一つの原因である。神楽は、鎮魂祭のつき物で、古い形を考えると、大祓式の一部でもあった。それが、冬を本義とするところから、夏演奏する神楽という意を見せて、新しい発生なることを示したのである。祓えや禊ぎは、鎮魂の前提と見るべきであった。夏祓えは冬祓えから岐れて、遅れて発生したため、冬祓えの条件を具えなかった。ところが、冬祓えを形式視して、夏祓えを主とすることが時代を逐うてはなはだしくなった。冬の祓えに行われた神楽が、別の季の神事に分裂して行く。それとともに、神楽の一方の起原になっている石清水八幡の仲秋の行事の楽舞を、夏祓えにとり越して、学んだ形があるのだ。八月十五日に行う男山の放生会は、禊ぎの式の習合せられたものであった。その神楽を、はやくから行われていた夏祓えの行事にとりこむのは、自然な行き方である。まつりと神遊び・神楽との関係から、夏祓えは夏祭りと称せられるようになっ

た。陰陽道の勢力が、そうした形に信仰を移したのである。奈良末から平安初めにわたって荒れた五所の御霊を、抑えるものとして、行疫・凶荒の神といわれるすさのおの命を憑むようになり、しかもこれに、本縁づけるため、天部神の梵名を称えることにして、牛頭天王、地方によっては、武塔（答。本字）天神などと言うた。

日本の陰陽道の、ことに、地方の方術者は、学問としては、これを仏典として修めた傾向があって、とくに、経典の中にも、天部に関する物、すなわち、仏教の意義での「神道」の知識を拾い集めた形がある。日本の神道が、天部名になる外に、漢名を称したこともあったはずである。世界最上の書たる仏乗に出た本名の威力は、どんな御霊でも、服従させることができた。だから、祇園神の中央出現は、御霊・五所より遅れている。障神・八衢彦・媛の祭りと、御霊信仰とが一つになって、御霊会ができ、盛んに媚び仕えを行のうて、退散を乞うた。その勢力が、牛頭天王に移って、讃歎の様式に改まって行ったのが、祇園会である。形こそ替われ、事実から見れば、夏祭りの疫病と蝗害とを祓え去ろうとしていることは一つであり、また一つの祭礼が、主神を換えて行われた形にもなっている。蝗の害と流行病とを一続きに見ていた平安時代の農民信仰が「花を鎮む」と書く鎮花祭によく似ている。

鎮花祭は、三月末の行事だが、これは夏祭りの部類に入るものである。やすらい祭りともいうのは、その踊り歌の連ごとの末に、囃し詞「やすらえ。花や」をくり返すからだと言う。昔は、木

の花を稲の花の象徴として、その早く散るのを、今年の稲の花の実にいる物の少ない兆と見たのだ。歌の文句も、「ゆっくりせよ。花よ」と言う義で、桜に寄せて、稲を予祝するのである。それが、耕田の呪文と考えられて、蝗を生ぜしめまいとの用途を考え出させた。田の稲虫から、また、その家主等の疫病を、ただちに連想して、奈良以来、春・夏交叉期の疫病送りの踏歌類似のものと見做されるようになったのだ。これまた、祇園会成立後は、だんだん、意義を失うようになって行った。

こうした邪霊悪神に媚び仕える行事も、やや古くからまつりと言われている。それは神霊に服従する義で、まつろうの用語例に近いものであった。夏の祭りは、要するに、禊ぎの作法から出たもので、祭礼と認められ出したのは、平安朝以前には溯らない、新しいものなのである。御輿のお渡りが行われたのは、夏祭りの中心であって、水辺の、禊ぎに適した地に臨まれるのである。広く行われる御輿洗いの式は、他の祭礼作法の混乱であるが、神試みて後、人おのおのその瀬に禊ぐ信仰に基づいたのであろう。鉾は祓え串を捧げて、海川に棄てる行事の儀式化したものである。だから、尾張津島の祇園祭りの船渡りなども、祓え串を水上のある地点まで搬ぶ形であったのだ。この禊ぎから出た祭りに対して、勢力のあった田植えの神事があるが、これは春祭りの側に言う。

二

秋の祭りは、誰もがすぐ考える通り、刈り上げの犒い祭りである。だが、実際の刈り上げ祭りは、正しくは、仲冬にはいってから行われるので、近代までもそうせられている。秋祭りをいま一つ狭めて言えば、先人たちも言うた通り、新嘗祭りであるが、これには、前提すべき条件が忘れられている。伊勢両宮の、神自身、神としてきこしめす新嘗に限った行事の延長なのである。諸国の荷前の早稲の初穂は、九月上旬には納まってしまい、中旬になってまず伊勢に献られ、両宮および斎宮の喰べはじめられる行事となる。この地方化で、神嘗祭りのために献った荷前の残りの初穂を、地方の社々の神も試み喰べられたのが、秋祭りの起こりである。早稲の新嘗を享ける神と、家々の新嘗に臨んで、家あるじとともに、おきつ・み・としの初穂の饗を享ける神とは、別殊のものと考えられていたのではなかろうか。越えてふた月、十一月中旬はじめて、当今主上近親の陵墓に、荷前ノ使を遣わし、初穂を捧げられる。これとほとんど同時に、天子の新嘗が行われる。

奈良以前の東国では、新嘗が年に一度であったと見られる。そうして、早稲を炊いで進めたらしい。家中の人は、家の巫女なる処女——処女の生活をある期間していた主婦または氏女——を残して、別屋——新嘗屋となった——または屋敷の庭に出ている。こうして迎えられた神は、一夜

をその巫女とともにする。遊女の古語だ、と言われた一夜づまは、こうした神秘の夜の神として来る神人および家の処女との間に言う語であったのだ。

宮廷の神嘗祭りは、諸国の走りの穂を召した風が固定して、早稲をもってすることになったので、古くは一度きりであったのかもしれぬ。だが、文献で考えられる範囲では、早稲は神のためで、神嘗用であり、おきつ・み・としの初穂は、祈年祭り・月次祭りに与る社々・皇親の尊長者の霊にも御料の外を頒(わか)たれることになっていた。神嘗祭りの原義は、今年の稲作の前兆たる「ほ」を得て、祝福する穂祭りの変形であって、刈り上げ祭りよりも早くからあったものとは言われない。この穂祭りが神社に盛んに行われ、刈り上げ祭りは、一家の冬の行事となったのであるらしい。

秋祭りの太鼓をめあてに、細道を行くと、落し水は堰路(いで)にたぶついて、稲子(いなご)は雨の降るように胸・腰・裾に飛びつく。はざはまだな所もあり、すでに組み立てられた田の畔もある。だがまだ、近い温泉町へ出かける相談などは、できていないらしい。おちついたようで、ひと山、前に控えた小昼休みとでもいった、安気になりきれない顔色の年よりが、うろついている。若い男は、もう一つ実の入るように、ひと囃しくれべいとでも考えてか、ぶちも折れよと、太鼓を打っている。よくよく県下の社でも特殊神事とせられているのでなければ、冬も霜月・師走に入って、刈り上げ祭りらしいものを行のうてはいない。もしあっても「お火焼(ほたけ)」や「夜神楽」「師走祓え」のような外見に包まれている。

堂々たる祝詞や、卜いを伴う宮廷風の穂祭りは、神社の行事になり、村の昔の、もっと古くから続いた刈り上げの新嘗は、家々の内々の行事となって行った。早稲を試食した後だから、別の方法をとる村々もあった。餅・粢(しとぎ)・握り飯・餡流し飯・小豆米、いろいろと村の供物の伝承は、分かれて行った。正月に餅つかぬ家や村などがあり、歳晩の一夜を眠らぬ風も行われた。皆、刈り上げ祭りの夜の供物や物忌みの行われた痕跡である。大歳の夜のことになっているのは、実際いわれのあることで、刈り上げ祭りが、春待つ夜に行われたことをも見せているのだ。だが、祭りの時間が長びき、また一続きの儀式の部分に、大切な意義を考えるようになると、だんだん日を別けてするようになるのは、当たりまえであった。

新嘗祭りの十一月には、古くて秘密の多かったらしい鎮魂の神遊びが続いてある。十二月になって、清暑堂の御神楽があり、おしつまって大祓え・節折(よおり)りが行われる。その夜ひき続いて、直日神の祭りから、四方拝とある外にも、今日では定めて行われていない儀式が他にもあったらしい。後には、元旦ではなくなったが、歳旦の朝まつりごととして、まず行わせられるはずの儀式が、拝賀であった。

拝賀は臣下のすることで、天子はそれに先だって、元旦の詔旨を宣(の)り降されるのであった。この時の天子の御資格が、神自身であることを忘れて、祭主と考えられ出したのは、奈良・藤原よりも、もっと古いことであろう。しかし、天子は、この時遠くより来たまれびと神であり、高天原

の神でもあったのだ。そうして、現実の神の詔旨伝達者の資格を脱却せられている。元旦の詔旨を唱えられるとともに、神自身になられるのである。その唱誦のために上られる高座が、天上の至上神としての資格の来り附いたことを示すので、これが高御座であった。そして、だんだん、大嘗祭りに限った玉座のように考えられて行ったのである。

大嘗祭りは、御世始めの新嘗祭りである。同時に、大嘗祭りの詔旨・即位式の詔旨が一つものであったことを示している。即位から次の初春までは、天子物忌みの期間であって、いわゆるまどこ・おふすまを被って、籠られるのである。春の前夜になって、新しい日の御子誕生して、禊ぎをして後、宮廷に入る。そうして、まれびととしてのあるじを、神なる自分が、神主なる自身から享けられる。これが、大祓えでもあり、鎮魂でもあり、大嘗・新嘗でもある。そうして、高天原の神のみこともちたる時と、神自身となられる時との二様があるので、伝承の呪詞と御座とが、それを分けるのである。

即位元年は、実は、次の春であるべきであった。大殿祭・祓えの節折りに接して大嘗祭り、これに続いて鎮魂式、なおもひき続いて直日呪詞、夜が明けるとともに、高御座ののりとが行われる。これみな、天子自身の行事であったのを、次第に忘れ、省き、天子のみこともちに委ねられるようになった。四方拝、実は、高御座の詔旨唱誦であったのだ。こうして、神自身であり、神の代理者であることが定まる。

これが御代の始めであった。この呪詞は、毎年、初春ごとにくり返されたことは、今の規定を見ても知れるのである。この詔旨を宣り降されることは、年を始めに返し、人の齢も、殿の建て物もすべてを、去年のままに戻し、一転して最初の物にしてしまう。これまでのゆきがかりは、すべてなかった昔になる。即位式が、先帝崩御とともに行われるようになり、大・新嘗祭りは、仲冬の刈り上げ直後の行事と変わり、日の御子甦生の産湯なる禊ぎは道教化して、意義を転じ、元旦の拝賀は詔旨よりも、賀を受ける方を主とせられるようになって行った。でも、暦は幾度改まっても、大晦日までを冬と考え、元旦を初春とする言い方・思い方は続いていて「年のうちに、春は来にけり」などいう、たわいもないような興味が、古今集の巻頭に据えられる文学動機となったのも、これによるのだ。また、世直しのため、正月が盆からふたたびはじまり、徳政が宣せられたりもした。後世の因明論理や儒者の常識を超越した社会現象は、皆、この即位または元旦の詔旨（のりとの本体）の宣り直す、という威力の信仰に基づいているのだ。

秋と言えば、七・八・九の三月中とする考えが、暦法採用以後、だんだん、養われて来たが、十一月の新嘗の初穂を、頒けて上げようという風神との約束に「今年の秋ノ祭りに奉らむ…」といった用例を残している。この祝詞は、奈良朝製作の部分が、まだ多く壊れないでいるものと思える。すると、秋祭りは刈り上げの祭りということになる。六月（月次祭り）でも、九月（神嘗祭り）でも当たらないから、このあきは、暦利用以前の秋に違いなく、田為事の終わる時期を斥す

語であろう。新嘗・市・交易・饗宴、こうした事実が、この語を中心にして連絡を持っているのは、あきが刈り上げの祭りの期間を表すこともあったらしく思わせる。私は、仮説として、条件つきの立願をねぐ、願果しをあくと言うたのではないかと考えている。「秋祭りに奉らむ…」とあるのは「刈り上げの折のまつり」というだけのことで、今の秋祭りに対しては、やや自由である。そして、ここのまつりという語も、ただの祭典の義ではないらしい。

祭りの用語例は、二つあげたが、これはまた違って、献上するの義である。たてまつる・おきまつる（奠）などのまつるで、神・霊に食物・着物その他をさしあげることを表している。先師三矢重松博士は、この「献る」を「祭る」の語原とする説を強められた。まず今までのまつりの語原論では、最上位のものである。師説を悟くようで、気術ないが、私はも少し先がある、と考えている。

三

新嘗の意味の秋祭りの外に、秋に多い信仰行事は、相撲であり、水神祭りであり、魂祭りである。秋の初めから、九月の末に祭りを行うような所までも、社々で、童相撲・若衆相撲などを催す。それは、宮廷の相撲節会が七月だから、それを民間で模倣したということもできぬ。これを農村どうしの年占あるいは、作物競争と見る人もあろう。だがそれよりも、不思議に、水神に関係し

ていることである。野見宿禰をかならず、まず、説く相撲は、「腰折れ田」の伝説から見ても、田の水に絡んでいる。もっと古く溯ると、隼人の俳優・相撲などの起原を説く海幸彦・山幸彦の争いなどもそうで、水神と地霊との力比べを説く呪詞の、叙事詩化した物から出ているのである。水神に相撲の絡んでいるのは、諏訪と鹿島両明神の力比べもそうであって、海を越えて来た――天鳥船神が伴うている――神を鹿島とし、地霊を諏訪として、神話化したのである。河童が相撲を好んで、人を見れば挑みかけるとしている伝承も、基づくところは古いのであって、九州地方の角力行事なども、妖怪化した水の侏儒河童を対象にした川祭りが、大きな助勢をしたようである。そして、春祭りに行のうたはずのが、五月の田遊びにも、七月の水神祭りにも、所所の勝手で、行い改められたのであろう。しかるに、おおよそ、海から来る神の、川を溯って、村々に臨む時期が、だんだん、きまって来た。「夏と秋と、ゆきあいの早稲のほのぼのと」目につくころである。

こうして、年一度来るはずの、海の彼方のまれびと神が、たびたび来ねばならなくなり、中元を境にして、年を二つに分けて考え、七月以後は春夏のくり返しというふうの信仰が出て来た。これは、夏の禊ぎが盛んになったためでもあった。禊ぎには、まれびと神の来臨が伴うものとしていた信仰からは、夏から秋への転化を、新しい年のはじまりと考えないではいられなかったのだ。

この時期は、仏家でも、盂蘭盆会を修する時である。歳の果てから初春にかけて、海の彼方のまれびとが出て来、眷属となっている数多の精霊も、それに随うて、村へ集まる。村人の成年戒を受けて後死んだ者の魂は、皆、海の彼方の国――常世の国――に行っていて、それらが来るのである。で、年をもとに戻し、春を齎す呪詞の神の来る行事が、夏の終わりにもふたたび、行われるようになると、常世の精霊たちも、秋のはじめにいま一度、人間の村を訪れることになる。それが、盂蘭盆と一つに考えられると、秋の魂祭りとなる。この中元に来るまれびとの考えは、海邑から移った山野の村の勢力の殖えた時代に、すでに出ていた。したがって、海に続いた川を遙かに溯って来るもの、とせられるようになった。

海岸に神を迎えた時代にも、地方によっては、このまれびとのため、一人、村から離れ住んで、海波の上に造り架けたような、さずきともたなとも言われた仮屋の中で、機を織っている巫女があった。板挙に設けた機屋の中にいる処女というので、これを棚機つ女と言うた。また弟たなばたとも言うのは、神主の妹分であり、時としては、最高位の巫女の候補者であるためでもあった。この棚機つ女の生活は、早く、忘れられる時代が来た。でも、伝説化して、今までも残っている。したてる媛の歌という大歌夷曲の「天なるや　弟たなばたの領がせる珠のみすまる…」（神代紀）などいう句の伝わったのも、水神の巫女の盛装した姿の記憶が出ているのだ。これが初秋であり、川水に関係がある上に、機織る女性にまず迎えられる男性という、輪郭のだいたい

合うたところから、七夕の織女・牽牛二星を奠る行事というふうに、ほとんど完全に、習合せられてしもうた。

七夕の供え物・立て物などを川へ流す外、川に棚や縄を懸けて、盆棚同様の供物をする所もある。また、害虫や睡魔を払い棄てる風俗さえ添うている。これから見ると、水神祭りの形が、不自然な点の残らぬほど、星祭りに変わって行っても、やっぱりどこかに、古代の影は残っていたのだ。この水神祭りは、もともと、夏祓えと同じものであって、村や家に迎える方は、盂蘭盆会に任せてしもうて、水神迎えと禊ぎとの痕跡だけを、七夕の乞巧奠に止めた。そうして、新しく水神祭りを始めて、灌漑の用水から、水死の防止などまでをも、委托することになったのである。

盂蘭盆会も、仏法種よりも、むしろ、古代信仰が多く残っているようだ。飛鳥朝の末などの盂蘭盆の記録などの、異国臭いのと比べると、後代のは、よっぽど和臭を露骨にしている。盆棚なども、仏家の式というより、陰陽道を経て移って行った形なることを見せている。還って来る精霊にも、尊者と従者あるいは無縁の霊などを分けている。地方によっては、歳の夜から正月へかけて、戻って来る、聖霊の一群のあることを信じていて、それと歳棚へ来る歳徳神との間に区別を立ててもいない。「つれづれ草」には、東国の魂祭りの、大晦日の夜に行われた印象を書いている。だから、盆に戻る聖霊は、水神祭りの対象でもあり、夏祓えに臨むまれびとの一群でもあったのだ。

夏にも鎮魂の式は忘れられていなかった。飛鳥朝宮廷にもすでに行のうた記録のある元旦拝賀の儀の中の、諸氏の奏寿は、鎮魂祭の分裂したものであり、室町あたりから書き物に見える七夕の翌日から盆の前日にまでわたった、生御魂の「おめでた言」と一つ事であった。親や親方・烏帽子親を拝みに行く式である。宮廷では、主上自身、上皇・皇太后を拝みに、朝覲行幸を行わせられた。縁女・奉公人の薮入りも、上元・中元をめどとした親拝みの古風である。すなわち、鎮魂の一様式でもあった。こうして見ると、秋祭りには、穂祭り・神嘗祭りの意義のものが多く、真の秋祭りともいうべき新嘗祭りは、だんだん、消えて行った。そうしてその上に、夏祭りと同根の、夏祓えの分化した様式が、七夕節供や水神供となり、また祭りの余興としか考えられなくなった相撲があり、すっかり見えの変わってしもうたのが、盂蘭盆であり、何ともつかぬ年中行事となったのが、盆礼の「おめでたごと」であった。

こういう夏祓えと、穂祭りとを合体させたものが、住吉の宝の市の神輿渡御であった。枡を売るから、枡市とも言う。こちらから見れば、秋祭りであるが、神輿洗いや童相撲などから見ると、祓えであり、水神祭りでもある。しかも、その数日後の九月尽に、神有月に参加せられるのを見送るのだと言うが、これはおそらく、秋から冬への季の移り目の祓えの考えの上に、田の神上げの行事がとりこまれているのらしい。秋の終わりに、田の神を上げるという考えは、田の行事は秋きりとした考えが、事実の上にまだ秋果てぬ十月でも、田の神は還るものと、言語の上だけで

信じたためもある。穂祭りの秋祭りも、そうした秋冬に対する伝承上の限界が事実を規定して、新嘗のおとりこしなどいう考えさえ添うて来たのかもしれない。

冬の行事の、秋にとりこされるような風習のあった痕はだんだん見える。中には、冬の行事なるがゆえに、一月以前にくりあげて行う、という風までもできたらしい。門徒宗では親鸞忌の報恩講を、一月くりあげて、十月に修して、これをおとりこしと言うている。十一月の冬至を冬の果てと見るような考えも、この風を助成したであろう。が、新嘗や鎮魂祭が冬の極み、という考えも伝わっていたため、十二月にあるべきことを十一月にとり越している。月次祭りの変形らしい。京辺の大社の冬祭りは、たいてい十一月の行事になっていた。除夜から元旦へかけての、春祭りであるはずの条件を備えた春日若宮のおん祭りは、十一月の末に、田遊びや作物の祝言を執り行う。お火焼きの神事は、正月十四日の左義長や、除夜にあった祇園の柱焼きの年占などを兼ねた意味のものであって、初春を意味する日の前日にするはずのものだ。だから、上元の前日や、節分の日や、大晦日の夜に行うべきのが、十一月中の神事ときまっていた。

四

市はもと、冬に立ったもので、この日が山の神祭りであった。山の神女が市神であった。これが、いつからか、えびす神に替わって来、そうして、山の神に仕える神女、すなわち山の神と見なさ

れたり、山姥という妖怪風の者と考えられたりしたのである。だから、年の暮れ、山の神が刈り上げ祭りに臨む日が、古式の市日であった。この意味で、天満宮節分の鷽替え神事などは、大晦日の市と同じ形を存しているのだ。その山の神祭りも、市神祭りの夷講も、十月にとり越されている。しかも、冬祓えの変形らしい誓文払いは、夷講に附随している。正月の十日夷も十四日あるいは除夜の転化した祭日で、富みを与える外に、祓えてくれるものであったので、これも、春待つ夜の行事であった。それが、市神・山の神の祭りとともに、繰り上げられて、十月の内に行われるようになった。山の神の祠の火焼は、やはり、十一月のお火焼き神事と一つものであった。海から来る常世のまれびとが、やはり海の夷神に還元するまでは、山の神が代わって祓えをとり行のうた。これは宮廷の大殿祭や大祓えに、山人と認定できる者の参加することから知れる。山人は、山の神人であり、山の巫女が山姥となって、市日には、市に出て舞うた。これが山姥舞である。

大和磯城郡穴師山は、水に縁なく見えるが、長谷川の一源頭で、水に関係が深かった。穴師兵主神は、あちこちに分布したが、みな水に交渉が深い。山人の携えて来るものが、山づとと呼ばれて、市日に里人と交易せられた。山蘰として、祓えのしるしになる寄生木・栢・ひかげ・裏白の葉などがあり、採り物として、けずり花（鷽や粟穂・稗穂・けずりかけとなる）・杖などがあった。柳田先生の考えによれば、採り物のひさごも、山人のは、杓子であった。

山人という語は、仙という漢字を訓じたころから、混乱が激しくなる。だいたい、それ以前から、山人は山の神そのものか、里の若者が仮装したのか、わからなかった。平安の宮廷・大社に来る山人は、下級神人の姿をやつしたものということが知れていた。

　あしびきの　山に行きけむ山びとの心も知らず。やまびとや、誰　（舎人親王――万葉集巻二十）

この歌では、元正天皇がやまびとであり、同時に山郷山村（添上郡）の住民が、奈良宮廷の祭りに来るやまびとであった。この二つの異義同音の語に興味を持ったのだ。仙はやまびととも訓ずるが、「いろは字類抄」にはいきぼとけとも訓んでいる。いきぼとけの方が上皇で、山の神人の方が、山村の山の神であり、山人でもある村人であった。

　あしびきの　山村行きしかば、山人の我に得しめし山づとぞ。これ　（太上天皇――万葉集巻二十）

これが、本の歌になった天皇の作である。これにも、語の幻の重なりおうたのを喜んでおられるのが見える。山人を仙人にとりなして「命を延べてくれるやまびとの住む山村へ行った時に、やまびとが出て来て、おれに授けた、山の贈り物だ。これが」と言い出された興味は、今でもわかる。

高市・磯城の野に都のあった間は、穴師山の神人が来、奈良へ遷ってからは山村から来ることに

なったらしい。この山人が、次第に空想化して、山の神・山の精霊・山の怪物と感じられるようにもなったのだ。穴師の神人は山人でありながら、諸国に布教して歩いた。それを見ると、里と交通の絶えた者どもでもなかったのである。ただ、市日と、宮廷・豪家の祓えに臨む時だけは、山蘰を巻き、おそらく、からだじゅうも、山の草木で掩うていたことがあるのだろう。

山城京になると、山人は、日吉から来たのらしい。三輪を圧える穴師が、三輪山の上にあったように、賀茂を制するための山の神は、高く聳える日吉の神でなければならなかった。だから、はじめは、山人も比叡の神人の役であったろう。しかも、これが媚び仕えることによって、神慮を柔らげるものとしたのだ。賀茂にも、平野にも、山人が祭りに出たのは、媚び仕えの形である。松尾が日吉と同じ神とせられているのは、平野が大倭神であり、賀茂が三輪系統のあぢすきたかひこねの神としての伝えもあったからであろう。日吉の神人は、松尾の社に近く住んでいたらしく、桂の里との関係も、考えられぬではない。

賀茂祭りの両蘰は、葵と桂とであった。だから、平安京の山人は、簡単な姿をしていたのであろう。そして、その祓えがすんで、神のかげを受けるもののしるしとして、山づとの両蘰をくばって歩いたのであろう。神になった扮装の、極度に形式化したものが、蘰で頭を捲いたのだ。それがさらに物忌みの徽章化したのが、両蘰の類で、標め縄・標め串と違わぬ物になったのである。

冬の祭りは、まず鎮魂でありまた、禊ぎから出たものである。春祭りのとりこしもあるが、冬の

月次祭り出のものもあり、新室ほかいに属するものもある。第一にきめてかからねばならぬのは「ふゆ」という語の古い意義である。「秋」が古くは、刈り上げ前後の、短い楽しい時間を言うたらしかったと同様に、ふゆもきわめて僅かな時間を言うていたらしいのである。先輩もふゆは「殖ゆ」だと言い、鎮魂すなわち、みたまふりのふると同じ語だとして、御魂が殖えるのだとし、威霊の信頼すべき力をみたまのふゆというのだとしている。すなわち、威霊の増殖と解しているのである。触るか、殖ゆか、栄ゆか。古い文献にも、すでに、知れなかったに違いない。

誉田の日の皇子　大雀　おほさゝぎ、佩かせる太刀。本つるぎ　末ふゆ。冬木のす　枯が下樹の　さや〳〵（応神記）

ただ、この国栖歌で見ると、いわゆる国栖ノ奏の意義が知れる。これは、国栖人のする奏寿で、鎮魂の一方式なのだ。この太刀は常用の物でなく、鎮魂のための神宝なので、石ノ上の鎮魂の秘器なる布留の御霊のように、幾叉にも尖が岐れていた。剱と言うたのは、両刃を示すので、太刀の総名であり、根本は両刃の剱の形である。尖の方では、分岐して幾つにもなっている。こう言って来て、祓えに使う採り物の木の方に移るのだ。

枯野を塩に焼き、其があまり琴に作り、かきひくや　由良の門の門中の岩礁に　ふれたつ　なづの木の。さや〳〵（仁徳記）

というのも、実は国栖歌の同類である。おそらくは、謡い納めの末歌ではなかろうか。

ふゆきというのは、冬木ではなく、寄生と言われるやどり木のことであろう。「寄生木のよ。其」と言いつづけて、本末から幹の連想をして「そのやどった木の岐れ太枝の陰の（寄生）木のよ。うちふるう音のさやさやとする、この通り、御身・御命の、さっぱりとすこやかにましまそう」と言いつづけて、からがしたきからからぬを起こして、しまいに、採り物のなずの木の音のさやさやに落として行ったのだ。枯野を舟の名とする古伝承は疑わしい。

この「なづの木よ。いづれのなづぞ。」こういうふうな言い方で「幹ぬよ。その木の幹を海渚に持ち出で焼き、禊ぎさせる今。この弾く琴も、その幹のずぬけた部分で作り、こう掻きひくところの、音のゆらゆらでないが、由良の海峡の迫門中のよ。その岩礁に物が触れるではないが、御身に触れ撫でようと設けたこのなずの木の、御衣にふれる音よ。そのさやさやと栄えましまそう。」こういったふうに、天子の呪力から、自分の採り物として頭にかざした寄生木に寄せ、また撫で物として節折りに用いたなずの木――おそらくなすの木で、聖木つげの類のいすの木（ひょんともいう）――に寄せて行く間に、建て物の祝言として、き（木）を繰り返し、鎮魂関係の縁語ふゆ・さやさや・潮水・琴・ゆら・ふる・なずなどを、無意識ながらとりこんでいるのである。

寄生木は、外国でもそうであるごとく、我が国でも、神聖な植物としていた。

　あしびきの　山の木末のほよとりて、かざしつらくは、千年祝ぐとぞ（万葉集巻十八）

家持の歌である。この木を鈿に插して、正月の祝福をしたのであった。これは、山人のするやま

かげ・やまかずらの一つだったのである。ほよともふゆとも言うたからの懸け詞で、なずと撫ず、とをかけたと等しい。ふゆに、殖ゆはもちろん触るを兼ねて、密着の意をも持っているのだ。鎮魂式には、外来の威霊が新しい力で、身につき直すと考えた。それが、展開して、幾つに分裂しても本の威力は減少せない、という信仰ができた。

鎮魂式に先だつ祓えの後に、旧霊魂の穢れをうつした衣を、祓えの人々に与えられた。この風から出て、この衣についたものを穢れと見ないで、分裂した魂と考えるようになった。だから、平安朝には、歳暮に衣配りの風が行われた。春衣を与えるというのは、後の理会で、魂を頒ち与えるつもりだったのである。すなわち、みたまのふゆの信仰である。この場合のふゆは殖ゆなどの動詞ではなく、語根体言であって、「分裂物」などの意であるが、こうした言語の成立は、類例が少ない。語頭に来る語根体言はあっても、語尾に来るものは珍しい。

これは、この語がきわめて長く、呪詞・叙事詩の上に伝承せられていたことを示しているのだ。霊の分裂を持つことは、後代の考え方では、本霊の持ち主の護りを受けることになる。それで、恩賚などいう字をみたまのふゆと読むようになり、加護からさらに、眷顧を意味することにもなった。給う・賜わる・みたまたまうなどいう語さえも、霊の分裂の信仰から生まれた。みたまのふゆという語は、鎮魂の呪詞から出たものであろうが、その用途は次第に分岐して行ったらしい。数王並叙法ともいうべき発想法をしている。

家の祝言が、同時に、家あるじの生命・健康の祝福であり、同時にまた、家財増殖を願うことにも当たる。時としては、新婚の夫婦の仲の遂げるよう、子の生み殖えるように、との希望を予祝する目的にもかなうのであった。このみたまのふゆの現れる鎮魂の期間が、ふゆまつりと考えられたのであろう。そして、ふゆだけが分離して、刈り上げの後から春までの間を言うようになり、刈り上げと鎮魂・大晦日との関係が、次第に薄くなって行って、間隔ができたため、冬の観念の基礎が替わって行った。そして暦の示す三か月の冬季を、あまり長過ぎるとも感じなくなったと見える。

五

私はもう春まつりのことに、多少触れて来た。ここでまつりの原義を説いて、この文章を結びたいと思う。霊魂の分裂信仰よりも、早く性格移入を信じていた古代人は、呪詞を威力化する呪詞神の霊力が、呪詞を唱誦する人に移入して、呪詞神そのものとする、としたことは言うた。神の希望は、人間には命令であり、規定であった。この神意を宣る(の)呪詞を具体化するのは、ただ伝達し、執行するだけであった。神の呪力は、人を待たずとも、効果を表すが、しかし、その伝誦を誤ると、大事である。だから、御言伝宣者(みこともち)は、選ばれなくてはならなかった。まつるの語根まつは、期待の義に多く用いられるが、もっと強く期する心である。焦心を示す義すらあった。神

慮の表現せられることが「守(ま)つ」であった。卜象をまちと言うのも、そのためである。神慮・神命の現れるまでの心をまつと言うまち酒などは、それである。たんなる待酒・兆酒ではなかった。まつを原義のままで、語根として変化させると、まつる・またすという二つの語ができた。まつるは神意を宣ることである。そして、神自身宣するのでなく、伝宣する意義であったらしい。「少御神(すくなみかみ)の神寿(かむほ)きほきくるほし、豊寿(とよほ)きほき旋廻(もとお)し、麻都理許斯御酒(まつりこしみき)ぞ」(仲哀記)とあるのを見ると、少彦名神が、呪詞神の酒ほかいの詞を、神寿き豊寿きに、ほき乱舞し、ほき旋転あそばされて、宣(まつ)りつづけてできた御酒ぞ、と言うのか、少彦名のはじめた呪詞を、神人がほき宣(まつ)り続けて、作られた御酒ぞ、ともとれる。どちらにしても、ここのまつるは、少彦名自身が、自分の呪詞を自ら宣(まつ)られたり、献り来られた御酒だとは言えない。しかし、まつるに呪詞を唱えるという義のあることは知れる。またすは、伝宣せしめるので、神の側のことである。神意を伝宣し、具象せしめにやることである。それが広く遣・使などに当る用語例に拡がった。

だから、第一義のまつりは、呪詞・詔旨を唱誦する儀式であったことになる。第二義は、神意を具象するために、呪詞の意を体して奉仕することである。さらに転じては、神意の現実化したことを覆奏する義にもなった。この意義のものが、古いまつりには多かった。前の方ことに第二は、まつりごとという側になって来る。それが偏って行って、神の食国(おすくに)のまつりごとの完全になったことを言う覆奏(まつり)が盛んになった。これは神嘗祭りである。

それ以下のまつりは、すでに説いてしもうた。こうして、春まつりから冬まつりが岐れ、冬まつりの前提が秋まつりを分岐した。さらに、陰陽道が神道を習合しきって後は、冬祓えより夏祓えが盛んになり、それから夏まつりが発生した。そうして、近代最も盛んな夏祭りは、実は、すべての祭りの前提として行われた祓えの、変形にすぎなかったのである。

これが、祭りについての大づかみな話である。

村々の祭り

——祭りの発生　その二

一　今宮の自慢話

ことしの夏は、そんな間がなくて、とうとう見はずしてしもうたので、残念に思うている。毎年、どっかで見ないことのない「夏祭浪花鑑」の芝居である。音羽屋という人の、今度久しぶりで、院本に拠った団七九郎兵衛は、見たかったけれども、いまさらどうにもならない。でも、その演出は原作に忠実であったと言うだけに、一か所見て置きたい場面があった。「祇園囃しの祭りの日の太鼓。ちょうや、ようさ。ようさや、ちょうさ。……」こういう調子づいた原文の、祭りの日の気分の写生が、十分に出たかどうかが触れて見たかったのである。どうも、あれを思い出させられると、たまらない。大阪で少年期を過ごして、今、四、五十になっている人たちの胸は、底からゆすり揚げられる気がする。

善平次殺しの日は難波祭りらしく書いてあるが、私の育ったのは、おなじ「八阪さま」を祀っても、社は別々の隣村であった。でも、日もおなじければ、曳く飾り山もおなじだいがくと言う大きな鉾であった。このだいがくは、大阪南方の近在では皆舁いたものらしいが、最後まで執着を残していたのは、私の生まれ里であった。何でも五、六年息まっていて、最後に舁いたのが、日露戦争の済んだ年であったと思う。

天王寺も今宮も、早く止めたが、やはりだいがくを舁いた村である。産土神から言えば、難波・木津の祇園なのに適当だが、村の歴史から言えば、今宮が一等これに縁深そうに見えるのである。今宮は小西来山の十万堂の残っている所で、果たして真作かどうか疑わしいけれど、「今宮は、虫どころなり。つんぼなり。」という句が、諺のように、いまだに旧住民の子孫には伝わっている。その没風流に比興した聾の夷神で名高くもなった。村の氏神と祀られているのは、夷の社ではなく、おさき次郎兵衛の心中のあった杜にあった広田の社である。それでいて、土地の旧家の書き物にも、村人の自慢話にも京の八阪社との深い関係を説いている。「祇園のお御輿も、今宮が出んなら、びりびり動きもせん。」こう信じもし、言いふらしもした。隣村の我々などは、そうした由緒のないことを肩身狭く感じたことさえある。これは嘘でも、間違いでもなかった。大阪の旧地誌はもとより、京都側の書き物にも、その通りに伝えているのがだんだんある。八阪の駕輿丁の出る村だから、京の山鉾を似せて、舁き出したということもなり立つかもしれぬ。だが、

この小話では、そんな点までかたづけていることはできぬ。

二　夏祓えから生まれた祭り

広田の氏子が、祇園の神人であるということは、いったい、どうしたことであろう。だが、これは不思議でも何でもない。こうした例なら、幾らでも挙って来る。

日吉の神輿は、京方へおりると、きまって加茂河原の細工（皮）の家群に立ちよられた。そうして権現が人間の世に、世話を申した「小次郎」の子孫のもてなしを受けられるのだと説明している。これは、もとより仮りの説明であった。山王の神人として、遠く離れ住んだ奴隷村なのであった。それが、いつからか、卑人の渡世として我人ともに認めた馬具細工をするようになっていたのである。いわばこれは、神輿洗いであり、麓川の贄を献ることを職としていたものであったらしいのである。今宮の村は、もと、祇園の神輿を浪花の海まで舁き下って、神の禊ぎの助けをし、海の御調を搬ぶようになっていたらしい証拠がある。今宮の駕輿丁の話は、祇園の神の召使いであった俤を示すとともに、広田や西の宮（夷神）と引っかかりを見せてくれるのである。もともと、禊ぎの神でもないのに、広田・西の宮は古くから、住吉・汶売の神々とごっちゃに考えられて来た。禊ぎの助手である海辺の民が、その方面の神を主神とするのは、不思議のない話

である。いったい祇園は、古い「夏祓え」の形をがらりと変わらした神であった。行疫神自身であった天王が、夏の季に、新来の邪悪の霊を圧服して、海の彼方へ還って行かれるものと考え出したのは、平安の都がやっと落ちついたころからのことである。それに結びついたのは、在来の夏の禊ぎの行事であった。川社を設け、八十瀬の祓えを行い、夏神楽を奏する。皆、帰化人将来の祇園信仰が、民間伝承の上に結びついて来てからのことであった。

それを早めるのには、卜部や陰陽師の手助けが非常にあった。陰陽師の唱える祭文と言えば、大祓詞の抜き読みと言ってよい「中臣祓」の外に、ほとんど祝詞らしいもののなくてすむようになって行った。江戸時代の神道者と言えば、ただ、禊ぎ祓えばかりを掌っていたように見える。神道を陰陽道によって神学化し、仏教によって哲学化した卜部流の力を示しているまでである。それを嫌うた国学の先輩たちも、仏教臭味を嗅ぎ分けたほどには、長く久しい道教のわりこみを、切りほぐすことはできなかった。

祭りは、禊ぎに伴う夏神楽から出ている。神楽は鎮魂のために行うものであった。禊ぎの後の潔まった身の内に、外来の威霊を堅く結び止めようとする儀式である。冬の凍る夜に限った楽舞が、夏にも行われるようになったのである。

三　まつりの語原

今までのところでは、まつりの語原が、あまり説き散らされて、よしあしの見さかいもつきかねるほどになっている。その中では「祭りは、献りだ。政は献り事だ」と強調して唱えられた、先師三矢重松博士の考えが、まず、今までの最上位にあるものである。

まつるという語が正確にわからないのは、古代人の考え癖が呑みこめないからだと思う。神の代理者、すなわち、御言実行者の信仰が、まず知られねばならぬ。ににぎの命は、神考・神妣のみこともちとして、天の下に降られた。歴代の天子も、神考・神妣に対しては、ににぎの命と同資格のみこともちであった。そうして、天子から行事を委任せられた人々は、皆みこともちと称せられる。宰の字をみこともちと訓むのは、そのためである。

みこととは神の発した呪詞または命令である。みことを唱えて、実効を挙げるのがもつである。「伝達する」よりは重い。神に近い性格を得てふるまうことになる。み言の内容を具体化して来るという意義が、まつるの古い用語例にあったらしい。それは、またす・まつるの対立を見れば知れる。語根まつをるとすとで変化させている。使・遣という字が、日本紀の古訓には、またすと始終訓まれている。まつりだす・まつだすなどとは、成立を別に考えねばならぬ語であった。

意訳すれば、命を完了せしめるというようにも説けよう。み言を具体化してやる。こういった意義が、まつを中にして、通じている。その実現した状態を言う語が、また（全）しなのである。第一義に近いと解することのできるのは「酒ほかいの歌」である。

この御酒は、吾が御酒ならず。くしの神　常世に坐す　いはたゝす　すくな御神の、神寿　寿きくるほし、豊ほき　寿き廻ほし、まつり来し御酒ぞ。あさず飲せ。さゝ（仲哀記）

まつるのところは、記・紀ともに、一致して伝えている。このまつるは献じに持って来たとはとれぬ。「来し」は経過を言うので、「最近までまつり続けて来たところの」の義であって、後代なら来たと言うところだ。すなわち、『神秘な寿ぎの「詞と態と」でほき、踊られてまつり来られ、善美を尽した寿き方で、瓶の周りをほき廻られて、まつり続けて来られた御酒だよ』ということになる。「まつりこし」のまつるは、「ほきまをす」に当るのでまをすの出ぬ前の形である。「ほき言」を代宣るの義に説けばよい。天つ神の代わりに、「酒精の神少彦名」が、酒のできるまで、ほき詞をくり返し唱えたと言うのだ。まつるの語根は、まつらしいと、前に言うて置いた。呪詞の効果のあがることの完全なことを示して、また（全）しという語のあることをも述べて置いた。まつる者にして、命じる者の側では、またす（遣・以・使遣）がある。神の代理者すなわち、御言執行として神言を伝達するとともに、当然伴う実効を収めて来る意だ。まつろうが服従の義を持つのは、まつるが命令通りに奉仕する、という古義があることを見せているのである。その大

部分として、「食国の政」が重く見られていたために、献るの義に傾いたのだ。とりも直さず、神の御食し物を、神自身のしたごとく、とり収めて覆奏することから、転じて、人間の物を神物として供える、という用語例になったものに違いない。まつるの原義は、やはり、神言を代宣するのであったらしい。

のるというのは、代宣者を神と同格に見て言う語であった。我が国の文献時代には、まつるはすでに世の中を自由にする・献る・鎮魂する・定期に来臨する神を待って楽舞を行う、といった用語例ができており、神意による公事を行うという義は、古伝の詞章の上に固定して残っていたのらしい。古い祭事には「まつり」をつけて言わないのが多いのも、まつりの範囲が広かったからである。私は「待つ・献つ・兆」などから出たものと考えていたこともあるが、それらは第二義にも達せぬ遅れたものであった。「……まつる」と文尾に始終つくところへ、まつろうの連想が加わって、自卑の語法となって来たのだ。

八百稲千稲にひき据ゑおきて、秋祭爾奉牟止……参聚群りて…たゝへ詞竟へまつる……　（竜田風神祭）

この「秋祭」は、今言う「秋祭り」ではなく、秋の献りものとして奉らんという意であろう。これなどになると、覆奏・奏覧などの義から遠のいて、献上するということになっている。こうして、祭りが、幣帛その他の献上物を主とするもののように考えられて来て、まつり・まつりごと

に区別を考え、公事の神の照覧に供える行事を政といい、献上物をして神慮を和め、犒う行事としてまつりを考えわけたのではなかったろうか。

四　夏祭り

平安朝に著しくなったのは、神は楽舞を喜ぶものと考える信仰である。参詣した時に奏する当座の神遊びもあるが、大社には貴人との約束で、定祭以外に、年中行事となった奏楽日もある。臨時祭というのが、それである。賀茂の臨時祭は十一月であるが、本祭りは四月中の酉の日に行う。山城京の地主神として、大和朝廷の三輪の神におけるような、畏敬を持たれた賀茂社である。その祭りが、京近辺の大社の祭りを奪うて、「祭り」で通ったのも、当り前である。

それが、王朝文学の跡を尾うて来た連歌師・俳諧師等の慣用語にまで、はいって行った。季題の「祭り」を夏と部類することは、後世地方の習慣から見れば、気分的に承けにくい。「祭り」と言えば、全的に「秋」を感じる田舎の行事は、ここには力がない。しかも、この前後には、大祭が続いてあった。三月中旬後は、石清水臨時祭に接して、鎮花祭が行われ、人々は狂奔舞踏する。それからしばらくして、御霊会に祇園会が行われる。都人の頭には、夏の祭りが沁み入るわけである。だが、夏の祭りはみな、厄除け・邪霊送りの意義のあることは、通じて見える事実である。

石清水臨時祭のごときも、将門・純友追討の神力を、後世までも続けてもらおうとするのである。賀茂祭りは斎院の御禊が中心となっている。大ぬさの流されるのも、おなじ時である。御手洗川・糺河原などが、民間の禊ぎの定用地となったのも、このためである。

鎮花祭は、季節の替り目に行疫神を逐うものと言われているが、それは平安中期からの合理説で、稲の花のための予祝であった。桜その他の木の花をもって、稲の花の象徴と見て、その散ることを遅らそうとする農村行事であった。それから、稲虫のつかぬように願い、それに関連しやすい悪霊を退散させようとしたのだ。

「やすらひ花や」をくり返す歌も、田歌から出たに違いないらしい。「やすらへ」と言うのが正格らしいから「ゆっくりしろ」という意味になる。「花よ。せわしなく散るな、…稲の花もそうして、実を結ばないでは困る」との積もりである。それが、行疫神の来るのをはぐらかす、神送りの踊りのように考えられて、御霊の社や祇園社の信仰と混淆して、田楽の一派として、怨霊退散を第一義とした念仏踊りを形づくって行った。して見れば、鎮花祭も祇園会の古い形である。禊ぎを要件とせぬ、夏の入り口の祓え行事であったのだ。

だから、夏祭りは、かなり後世に、祭りの体裁を備えて来たので、祓えまたは禊ぎとそれに伴うた神楽から、音楽本位の祭礼の時代に、祭りとして認められることになったのであった。賀茂祭りは、季題を規定するだけの古典的勢力を持っていても、祇園会が盛んになるまでは、夏の祭り

という部類を立てることができず、ただ、毎年神の生まれ給う日として、斎宮の助けによって産湯を浴びる、というだけのものであった。一社の特殊神事で、全国にわたる通例祭事ではなかった。夏祭りは、六月大祓えと同じ意義のものであった。それが、春夏の交叉期を畏れる風習に惹かれて、時期が早まって行った。都会地方では、祇園囃子の面白い八阪の祭りに次第にかぶれて、秋祭りには疎かに、夏の方には力をこめるようになった。

五　秋祭りと新嘗祭りと

秋の祭りは、田舎の賑う時である。だがだいたいに、刈り上げを待って行う所は数えるくらいであろう。早稲があがれば、もう祭りはできるのである。東京などの秋祭りは、夏のが早いだけに、まだ残暑のいらつく間に行のうている。大阪などでも、秋の祭りは、閑古鳥が鳴くと言われているように、宮の内外も寂しい。家にいても、鯵炙く匂いもせねば、巾着に入れてくれる銭も軽いようである。いかにも骨休みといった顔をした家族・雇人が、晴れ着に着換えるはりあいもないように、じっと表の人通りを多いの少ないのと噂しおうている。

早稲の作りはじめられた理由の一つには、おそらくこの考えはあったろう。田の豊凶を早く物に顕して見たい。そうしてまた、海のかなたか、山の奥か、ただしは天の原から来る村の守り主の

お目にかけねばならなかった。初春に来てくれ、田植え時にもはるばるやって来て下さった村の守り主は、稲のできばえを見たがっているはずである。この早稲の飯も、やはり贄(にえ)である。贄をたべに神なるまれびとの来ている間は、特定の人の外は、家にいることが許されなかった。家族は、皆外に避けて、海河で禊ぎをしている所もあり、ある建て物に集まり、籠ったり、簡単にすむ所では、表へ出ているだけの作法など、村それぞれの為来りが、細部ではかならず違うていたことであろう。奈良朝の東国では、すでに伝説化し、劇的な民謡の材料とまで固定していたが、やはり、ある部分では行のうていたらしい伝承がある。早稲の贄を饗応(あるじ)するための斎(い)みだから、「贄え斎み」の義で、にいなめ・にうなみ・にえなみ・にわないなど言うたのである。

その夜は神が一宿して行く。その日家に残って、幾日来「おとめの生活」に虔(つつし)んでいる家の女——主婦であることも、処女であることもあったであろう——の給仕を受け、添寝をして行ったものと思われる。これが、一夜夫婦(ひとよづま)という語の正確な用例である。また地方によっては、家の長上なる男があるじ役を勤める所も多かったらしい。また、まれびとも、大勢の伴神を連れて来ることもあった。それらの神たちが、座を組んで、酒の廻るに従うて、順番に芸能を演ずることもあった。

この日神を請ずる家が「新室(にいむろ)」と称えられた。昔から実際新しい建て物を作るのだと考えられて来ている。だが、来臨したまれびとの宣(の)り出す呪詞の威力は、旧室(ふるむろ)を一挙に若室(わかむろ)・新殿(にいどの)に変じて

しまうのであった。少なくとも、そう信じていた。

大和宮廷などでは、早くからそのまれびとが、神に仮装した村の男神人だということを知っていた。家々のにいなめには、自分の家より格の上な人をまれびととして光来を仰ぎ、呪詞を唱えてもらうことがあった。そうした時代にも、まれびとは家あるじに対して、舞いをした処女あるいは、接待役に出た家刀自を、一夜づまに所望することもできたのである。平安朝以後しきりに行われた上流公家の大饗も、やはり一階上の先輩を主賓として催された。まれびとの替わりに、寺院の食堂の習慣を移して、尊者と称えていた。

六　海の神・山の神

まれびとが贄のあるじを享けに来るのは、多くは一家の私の祭りであったようだが、これが村中の祭事として、村人の出こぞった前で行われることもあったらしい。いずれにしても、これらのまれびとが神として考えられ、社に祀られるようになると、家祭りが村中に拡がって来る。そうした社の中には、かえって、そうした稀に臨む神を祀ることを忘れて、土地に常在する邪悪の精霊を斎おうて、まれびとと混淆したものも多い。それでも、田の精霊・苑の精霊を作物の神と考えた痕は、僅かしかない。田苑に水をくれる海の神を、田苑の守り主と見ていた伝承が多い。海

の神が、もと、海のかなたの常世の国の神であったことは、すでに、他に述べたことがある。水を司る方面ばかりから見た海の神は分化して、曠野・山間に村を構えると、川・井・淵などに住む動物のように思われて来る。全体としての常世の国のまれびとは、天から来る神となり、あるいは忘られてしまう。中には、山の神と一つになってしまうてもいる。山の神は、土地の精霊の代表であった。まれびとの呪詞によって、圧服を強いられるのは、つねに山の神であった。常世神の代理者として、また地霊の代表者として、表現の入りまじった呪詞を奏して、同輩の地霊を服せしめようとするようにもなった。常世から神の来ることの考えられなくなった時代・地方には、山の神が、まれびとに似た職掌を持つようにもなって行った。

もちろん、これも山の神に扮した村の神人である。宮廷の新室寿きなる大殿祭・鎮魂祭・新嘗祭などに来る異装人、または、京都辺の大社、平野・松尾などの祭りに参加する山人なども、一つ者であって、山の神人だ。平安時代の者は、官人あるいは刀禰たちの仮装にすぎないで、山人自身意義も知らなかったであろう。が「穴師の山の山人」と神楽歌にも見えた大和宮廷時代から伝承したらしい山人は、大和国の国魂であり、長尾ノ市ノ宿禰が、祭主すなわち、上座神人に任ぜられたのであった。これは伊勢の大神が常世の神の性格を備えているのに対して、山の神である穴師の神に事えた山の神人すなわち、山人の最初の記録である。

水の神でもあった常世神の性格を移しとった、山の神は――大和宮廷の伝承をある点まで拡げて

行ってよいとしたら——水の神にもなった。だから、田の神とも自然考えられるようになる。田植え時に来るまれびとは、やや久しく村にとどまって、村人の植え残した田を夜は植えたりもした。五月の夜の籠り居は、神に逢う虞れがあったからである。

神々は、村の田の植わりきって、村全体としてのさなぶりの饗応（あるじ）を供えられた夜に帰るものと考えられたらしく、やや日長く逗留することが、秋の刈り上げまでいるもののように思われて行ったらしい。山の神・田の神はおなじもので、時候によって、居場所が替わるだけだと信じられた地方が多かった。水神——農村の富みを守った——海竜は、河童とまでなり下ってしもうた。でも、これをひょうすべと言う地方が多く、春山から下り、冬山に入るものとせられているのは、山の神と海の神との職掌混淆の筋合いを辿って見れば、難問題でもない。ひょうすべという名も、穴師兵主（ひょうず）神に関係するらしく、播州に因達（いたて）兵主神のあるのは、風土記にある、穴師神人の移動布教によるものらしい。

秋祭りは、農村の大事であるけれど、最も古くからあったものかは疑わしく、山地にはいってからの発生で、新嘗は冬にはいってから行われたものであるらしい。日本の文献で見れば、春祭りが一等古く、夏祭りが最も新しい。秋祭りは、古げに見えて、田植え時の神遊びよりも遅れて起こっている、と言われそうである。

七　神嘗祭り

九月上旬までに集まった諸国の荷前（のざき）の初穂は、中旬に、まず伊勢両宮に進められる。その後、十一月になってから、近親の陵墓にも初穂が進められ、これと前後して新嘗祭りがとり行われる。第一は、神嘗祭りであり、第二は荷前（のざき）ノ使である。

米の初穂を献るのは、長上に服従を誓う形式で、我が家・我が身の威霊が、米とともに、相手に移るのを予期してするのであった。だから、神嘗祭りは、神宮と天子との間を親しくするためであった。両宮の主神と、人にして神なる斎宮とが、共食せられるのだから、神新嘗の義をもって、神嘗と言うた。陵墓への荷前使も、生きていられる尊親に朝覲行幸の礼を致されるのとおなじ意味の誓いであった。

こうした神嘗祭りのための荷前を貢ぐ地方地方では、村・国の神に対しても、中央と等しく初穂を進める風を起こし、あるいは盛んにせずには置かなかったであろう。だから神のための新嘗であったものが、二つに分かれて、神ばかりのする新嘗、一族の長で神主たる主人の新穀を喰いはじめの、神も臨席する新嘗と二通りができて、片方また両方ともに行う風ができたらしい。しかし、そだから、上代の地方の早稲祭りは、わりあい不自然に発生していると言えるようだ。

の風がだんだん盛んになって、前者は正式な神社を基礎とした信仰、冬の新嘗なる後者は一家の旧習、というふうに見做されたらしい。神社が神道の中心となるに連れて、秋祭りは、農村の大行事となって行った。

九月は斎月として、一月・五月同様虔しまねばならぬ月であった。道教の影響もあろうが、古くからかなり深く信じられていた。この月を祭り月とするのは、かたがた、意義のあることであった。

神社以前・以後で、祭りの様子も変わっている。後の方のは、祭りの日どりがだいたいきまって来て、特殊な由緒を日どりに繋げて説くようになって来る。きわめて古くからのものであっても、だんだん祭り日を定める必要が起こって来た。そういう時代に、新しく起こった神社がしたのとおなじ方法をとることになった。月を定めて、日は十干によるのが、それである。古代からの自由な祭祀も、やや古い神社祭事も、たいていこの方法を採用している。

だが、干支を用い出したのも、先住・帰化の漢人などから習慣としてとりこんだことを思うと、きわめて古いに違いない。が、いま一つ前の形は、占いによって定めるか、天体の運行をめどとして行のうたらしい。そうした俤は、後に日どりの一定せられた幾つかの祭りからうかがうことができる。道教の先覚者だけが、暦を悟ることができ、その考え次第に動いていた時代には、春祭りを行のうために春になった。また、冬祭りが冬の窮まったことを規定した。

八　冬祭り・春祭り

これを見ても、村々の秋の祭りは新嘗から出ており、それが神嘗祭の日に近く、荷前の初穂の一部をもって行うようになったことが知れる。だが、八幡のように、大祓えの仏教化したに違いない放生会を、秋の最中の八月十五日に行うのもあり、七月の相撲節会は稲穂の出ようとする際の、農村の年占・豊凶争いの宮廷行事に残っていたのだが、九月になって、童相撲その他を行う住吉の社の類も少なくない。だが、一方住吉の十三夜の日の相撲会は、新嘗祭りから出ていることは明らかである。

大阪辺の社でも、昔は九月尽の日には、神送りを行のうた。出雲への旅立ちを見送るのだと言う。だが、秋冬の交叉期に、精霊を送り出す式が、こう解釈せられたものと見るがよい。あるいはまた、田の神・水の神が今までいたものと考えていたため、それを海の方へ送り帰したのかもしれぬ。

すなわち、新嘗を享けにはるばる来て、戻る神は、夏秋中留まっていて、冬際になったから去るものと考えたらしいのである。大阪の町にも、こうした農村行事が固定して残っていたのだ。

いずれにしても、早稲の新嘗と村の守り神との関係が、いろいろに変化しながら、秋祭りを複雑

化したのであった。

冬祭りは、刈り上げ祭りと、鎮魂祭とが本体であった。この内、刈り上げ祭りは、十一月中旬の新嘗祭りが代表的なもので、所によっては、いまなお、この日を重く見る所もあり、由来不明な為来りで祝う家々もある。この日が、真の秋の祭りを行う日であったのだ。暦は冬になっても、農村では、刈り上げまでは秋であった。冬と言われる期間はきわめて短いものであった。おしつまった日数に行う祭りの数時間を、さして言う語であったのではあるまいか。

秋祭りなる新室ほかいがすむと、直ぐに翌日から春になった。その過渡の時間が、昔の冬祭りであった。刈り上げのあるじを享けに来たまれびとが、家あるじの生命・健康・家屋の祓えをして、その上に力強い威霊を身中に密着させる。その行事が二つに岐れて、秋の新嘗祭りと冬の鎮魂祭とを二つにするようになったらしい。

宮廷の行事では十一・十二両月に、二つまでも鎮魂の儀式を行のうている。すなわち、鎮魂祭と清暑堂の神楽とである。この日をもって冬の極点としたらしい。神楽は奈良朝ごろの附加である。鎮魂祭がふゆという語と関係あるらしく、家屋と家長らの祓えの後に、よい呪詞をもって祝福する。それが、大直日の歌の新年の寿詞になる理由である。このまれびとの呪詞が冬を転じて、新しい春にする。これを近世では、年神・年徳神など称えている。だが、それは一分化だ。春になると、一年の村の行事の祝福と示威の予行とをして、精霊たちの見せしめにした。田苑の豊かな

様や、精霊の屈する様などを呪しつつ、実演もしたのである。これが漢人の上元儀式と一つになって、十四日・十五日あるいは節分・立春の行事などに変わった地方が多い。この動作がまた、くり返されて田植えの際に行われる。田遊びがこれであって、その呪師の芸能と結びついたのが田楽となった。

春祭りに来るまれびとは神と考えられもするが、目に見えぬ霊のようにも考えられている。祖先の霊と考えるのもあり、ただの老人夫婦だとおもうているのもある。また多く鬼・天狗と考え、怪物とも考えている。春祭りの行事に鬼の出ることの多いのは、このためであるが、後世流に解釈して、追儺の鬼同様に逐う作法を加えるようになったが、実は鬼自身が守り主なのである。田楽に鬼・天狗の交渉のあるのも、このためである。

こうして見ると、春祭りが一等醇化せられていない。古い時代の姿に残ったものと言える。だが、もう、春祭りは忘れてしまうた地方が多い。

山のことぶれ

一　山を訪れる人々

明ければ、去年の正月である。初春の月半ばは、信濃・三河の境山のひどい寒村のあちこちに、過ごしたことであった。幾すじかの谿を行きつめた山の入りからさらに、うなじを反らして見あげるような、岨の鼻などに、そういう村々はあった。ことに山陽の丘根の裾を占めて散らばった、三河側の山家は寂しかった。峠などからふり顧ると、かならず、うしろの枯れ芝山に、ひなたと陰とをくっきり照らしわける、早春の日があたっていた。花に縁遠い日ざしも、時としては、二、三の茅屋根に陽炎をひらつかせることもあった。気疎い顔に、まじまじと日を暮らす、日なたぼこりの年よりの姿が、目の先に来る。それは譬喩ではなかった。豊橋や岡崎から十四、五里も奥には、もう、こうした今川も徳川も長沢・大久保も知らずに、長い日なたのまどろみを続けて来た村があるのだ。

青やかな楚枝に、苔の梅が色めいて来ると、知多院内の万歳が、山の向うの上国の檀那親方を祝き廻るついでに、こうした隠れ里へも、お初穂を稼ぎに寄った。山阪に馴れた津島天王の神人も、馬に縁ない奥在所として択り好みをして、立ち廻らない所もあった。

日本人を寂しがらせるために生まれて来たような芭蕉も、江戸を一足踏み出すと、もう大仰に人懐かしがっている。奥州出羽の大山越えに、魄落すまでの寂寥を感じた。人生を黄昏化するが理想の鏡花外史が、孤影蕭条たる高野聖の俤を、ぽっつり浮かべた天生の飛騨道も、いわば国と国とを繋ぐ道路の幹線である。雲端に霾る、と桃青居士の誇張した岩が根道も、追い剝ぎの出るに値するくらいは、人通りもあったのである。

鶏犬の遠音を、里あるしるしとした詩人も、実は、浮世知らずであった。その口癖文句にも勘定に入れていない用途のために、乏しい村人の喰い分を裾分けられた家畜が、斗鶏や寝ずの番以外に、山の生活を刺戟していた。

私は、遠州奥山の京丸を訪れた時の気分を思い出して見た。村から半道も、木馬路を上って、一つ家に訪ねた故老などの、外出還りを待つ間の渋茶が促した、心のやすらいから。京丸なども、もう実は、わざわざ見物に行く値打ちはないほど開けていた。

駿・遠の二州の源遠い大河の末の、駅路と交叉したあたりには、ほんとうは大昔から山の不思議が語られていた。武家の世渡りに落伍した非御家人の、平野を控えた館の生活を捨ててからの行

動が、そのとてつもなく古い伝説の実証に、挙げられるようになって行った。飛驒・肥後・阿波、その他早耳の琵琶坊も、足まめな万歳も、聴き知らぬ遠山陰の親方・子方の村が、峯谷隔てた里村の物資に憧れ出す時が来た。それは、地方の領家の勢力下から逃げこんだ家の由緒を、完全に忘れ果ててからであった。その昔から持ち伝えた口立ての系図には、利仁・良文や所縁もない御子様などを、元祖と立てていた。その上、平家・盛衰記を端山の村まで弾きに来る琵琶房主があった。時には、そうした座頭の房を、手舁き足舁き連れこんで、隠れ里に撥音を響かせてもろうたりもした。山彦も木精もあきれて、ただ、耳を澄ましている。そうした山の幾夜が偲ばれる。日が過ぎて、山の土産をうんと背負わされた房様が、奥山からほうり出されたような姿で山口の村へ転げ込んで、口は動かず、目は蠣のように見つめたきりになっていたりする。山人の好奇に拐された座頭が、いつか、山の岩屋の隠れ里から、隠れ座頭がやって来る、などいう話を生んだのであろう。

そうした出来心から降って湧いた歴史知識が、村の伝えに元祖という御子様や、何大将軍とかもすれば、何天子や某の宮、そのおつきの都の御大身であったかと、村の系図の通称や官名ばかりの人々のほんとうの名が知れて、山の歴史は、まともに明かりを受けた。焼畑や岩地うつたつきも、張り合いがついて来る。盲僧の軍記語りの節は、山にも里にも縁のなくなったずっとの昔の、とつとの遠国の事実と聞きとる習慣があったのなら、こうしたことは日本国中の山家という山家

に起こるはずがなかったのである。

日本の国のまだできぬ村々の君々の時代から、歴史物語は、神だけに語る資格が考えられていた。神が現れて、自身には人の口を託りて語り出す叙事詩は、かならずその村・その国の歴史と信じられて来た。国々の語部の昔から、国邑の神人の淪落して、祝言職となり、陰陽師の配下となって、唱門師・千秋万歳・猿楽の類になり降っても、その筋がかった物語は、神の口移しの歴史で、今語られている土地の歴史という考え方は、忘れられきってはいなかった。盲僧や盲女の、神寄せの後に語り出す問わず語りの文句も、そうした心持ちから受け入れられたのである。京・鎌倉の公家・武家の物語も、結局は、山在所の由来として聴かれたのも道理である。だからこの入訣も呑み込まないで、むやみと奥在所の由緒書きを、故意から出た山人のほら話と、きめてかかってはならないのである。

二　常世神迎え

こんな話は、山家ばかりでいうことではなかった。京一巡、「梯子や打ち盤」触り売って戻っても、まだ冬の薄日の残っている郊外の村にいながら、「昔は源氏の武士の目をよけて」と隠れ住んだ貴人の、膚濃かに、力業に堪えなんだ俤を説く、はっ欠け婆ばかりの出て来る在所さえある。

だから、非御家人としての冷遇にいたたまらずなった前からあった、若い御子とその後見衆(おとなしゅ)を始めとする系図は、実は日本一円の古い村々に、持ち伝えられたところの草分けの歴史であったと言える。若く弱(あえ)かな神が、遙かな神の都からさすろうて村に来た。それを斎おうたのが村の賓客の初めで、旅にやつれた御子をいたわったのが、もとは村の神主で、村の親方の家の先祖と説く神話が、前のような歴史を語らぬ、一方の村々に行われている。おそらく今三、四百年も以前には、これを語らぬ村とては、禁裡・幕府のお蔭も知らぬ山家・海隈に到るまで、六十余州の中にはなかったであろう。

これは日本国の元祖の村々が、海岸に篷屋を連ねた大昔からあった神の故事である。幼い神が海のかなたの常世の国から、うっかり紛れて、此土に漂い寄る。これを拾いあげた人の娘が育(はぐく)みあげて、成人させて後、その嫁となって生んだのが、村の元祖で、若い神には御子であり、常世の母神(おやがみ)には御孫(みま)の御子だと考えられた。そうした伝えが村々に伝えられている中に、いろいろに変化して行った。旅の疲れで死んだとも言う。村の創立後遙かの後の事実で、村の大家のある代の主人に拾われて、その家に今のような富みを与えて後、棄てられたとも言うている。この若い男御子が、処女神に替わっている所もあった。平野で止まった村には、野に適(ふさ)わしい変化が伴い、山の盆地に国を構えた地方では、山の臭いをこめた物語に変わって行った。常世の若神を懐き守りした娘の話が、山国に限っては、きっと忘れられなかったばかりでない。言い合わしたように、

ほとんど永久というほど生きていた姥御前(うばごぜ)の白髪姿に変わっていた。これだけが、海の村と山の村との、生活様式から来た信仰の変化を語るものである。

常世の国からは、ゆくりなく流れ寄る若神の外に、毎年きまって来る神およびその一行があった。初めは初春だけ、後に至るほど、臨時の訪れの数が増した。その来臨の稀なるがゆえに、これをまれびとと称えていた。この神の一行こそ、わりこんで村を占めた、その土地の先住者なる精霊たちの悩まし・嫉みから、村を救うてくれる唯一の救い主であった。

この常世神の一行が、春ごとの遠世浪(とこよなみ)に揺られて、村々に訪れて村を囲む庶物の精霊を圧え、村の平安の誓約(うけい)をさせて行った記憶が、山国に移ると変わって来た。常世神に圧え鎮められる精霊は、多くは野の精霊(すだま)・山の精霊(こだま)であった。その代表者として山の精霊が考えられ、後に、山の神と称せられた。山の神と常世神とが行き値(お)うての争いや誓いの神事演劇(わざおぎ)が、初春ごとに行われた。村の守り神がその時することは、呪言を唱えることであり、村の土地・家々の屋敷を踏み鎮めることであった。そうしてわざおぎをするのが、劫初からおそらく罔極の後へかけて行われるもの、との予期で、繰り返された村の春の年中行事であった。

青垣山にとり囲まれた平原などに、村・国を構えるようになると、常世神の記憶は次第に薄れて行って、これに替わるものが亡くなった。そうして山の神が次第に尊ばれて来て、常世神の性格が授けられて来る。常世およびその純な部分からは、高天原ならびにそこに住む天つ神の考

えが出て来た。村人と交渉深い春の初めの祝福と土地鎮め、村君・国主の健康を寿ぐ方面の為事は、山の神が替わってすることになった。つまり山の神と村人との間の感情が、以前よりは、申し合わせのつきそうな理会ある程度まで柔らいで来たのだ。村の生活を基礎とした国の生活、その中心なる宮廷、古く溯るほど、神を迎え神を祭る場所という義の明らかに見える祭りの場所としての宮廷にも、春の訪れに来向う者は、常世神でなく、山の神となった。初春ばかりか、宮廷の祭り日や、祓えの日などには、きっと、かわたれ時の御門におとないの響きを立てた。村々の社々にも、やはり時々、山の神が祭りの中心となって、呪言を唱え、反閇を踏み、わざおぎの振り事、すなわち、神遊びを勤めに来た。

そうした祭り日に、神を待ち迎える、村の娘の寄り合うて、神を接待く場所が用意せられた。神の接待場だから、いちと言われて、ここに日本の市の起原は開かれた。山の神は、もちろん、里の成年戒を受けた後の浄い若者の扮装姿であった。常世神がそうであったように。後、ようやく山の主神に仕える処女を定めて、一人野山に別居させるようになって、野ノ宮の起こりとなった。山の神に仕える巫女が、野ノ宮にいて、祭り日には神に代わって来るようにもなった。山の神は里の神人の一時の仮装ではあるが、山の神の信仰が高まって、山の主神のために、山の嫁御寮が進められたのである。

祭り日の市場には、村人たちはたくさんの供え物を用意して、山の神の群行あるいは山姥の里降りを待ち構えた。山の神・山姥の舞踊の採り物や、身につけたかずら・かざしが、神上げの際には分けられた。これを乞い取る人が争うて交換を願うために、供え物に善美を尽すようになった。この山の土産は祝福せられた物の標であって、山人の山づとはこれである。これが、歌垣が市場で行われ、市が物を交易する場所となって行く由来である。そうして、山人・山姥が里の市日に来て、無言で物を求めて去った、という伝説の源でもある。その時の山づとを我勝ちに奪い合う風が、後のうそかえ神事などの根底をなしてい、また、祭りの舞人の花笠などを剝ぎ取る風をも生み出したのである。

山づとは何なに。山の蔓草や羊歯の葉の山縵や、「あしびきの山の木梢」から取ったという寄生木の頭飾や、山の立ち木の皮を剝いで削り掛けた造り花などであった。こうして易えられた山づとは、初春の家の門や、家内に懸けられた。牀柱には山かずら、戸口や調度に到るまで、山へ行ったように見せる山草、軒に削り掛け、座敷に垂らす繭玉・餅花・若木の作枝が、古くして新しい年の始めの喜びを衡昂げて来るのも、その因縁が久しいのだ。

この三州の山家の門松は、東京などのとは違っていた。そう言えば、歳神なども常世神や先祖のみ霊に近づいた考えで、祀られていた。そういう話にはいらない中に、春の初めのこの「言い立て」も、めでたく申しおさめねばならなくなった。「とうとうたらり」長々しいことを、何より先にする言祝ぎの言い癖が出たと思うて、読者においても、初笑いを催して頂きましょう。

花の話

一

ここには主として、神事に使われた花のことを概括して、話して見たいと思う。平安朝中頃の歌の主題になっていた歌枕の中に、特に、非常な興味を持たれたものは、東国の歌枕である。

東国のものは、異国趣味を附帯して、特別に歌人等の歓迎を受けた。それがいまだに吾々の間に勢力を持っている。たとえば関東には「逃げ水」の実在が信ぜられていた。それは、先へ行けば行くほど、水が逃げて行くと考えられていたものである。また「入間言葉」なども、だいぶ後になって、歌枕にはいって来た。人の語を、何でも反対に言うと信ぜられているものである。「ほりかねの井」などいうものも、後になってできた。下野には「室の八島」がある。この類のものは他にもたくさんある。旅行者が、旅路の見聞談を敷衍して話したために、都の人々は非常な興味を持っていた。「常陸帯」の由来もその一つである。総じて東国のものは、奥州に跨って、異

国趣味を唆ることが強かった。

そんなことの中に、錦木を門に樹てることがある。里の男が、懸想した女の家の門へ錦木を切って来て樹てるのである。美しい女の家の門には、村の若者によって、たくさんの錦木が樹てられる。どれが誰のか、判断はどうしてつけるのかわからぬが、女がその中から、自分の気に入った男の束を取り入れる。それは、女が承諾したことを示す。これは、平安朝の末頃、陸奥の結婚にはこういう話があった、という諸国噺の一つとして、語り伝えられて、歌枕になったのであるが、よく考えて見ると、そういうことでないのかもしれぬ。

これはおそらく、正月の門松の御竈木と同じ物で、他人の家の外に、知らぬ間に、木を樹てに来るものではなかったろうか。その樹をなぜ、錦木と言うのであろうか。錦木と言う木なのか、あるいはその樹てた木を錦木と言うたのか、問題であるが、それは結婚のためではなく、私は外から来るある人が、土産として、樹てて行ったことの、一つの説明なのだろうと思う。御竈木の古い形を見たのは、三・信境の山間、遠州の山奥辺の風俗であった。三河の奥で、初春行われる祭りに「花祭り」というのがある。昔は、前年の霜月に行われた。すなわち、春のとり越し祭りである。この祭りの意味から言うと、来年の村の生活はこのとおりだ、ということを、山人が見せてくれるのであった。その時、山人の持って来る山苞にはいろいろあった。さらに、それが種々に分かれて来た。鬼木とも言い、にう木（丹生木か）とも言う木の外に、雑多なものを持って来

る。

花祭りと、にう木が門に樹てられることとは、別の時ではあるが、今は正月の初めと小正月前後に当たるから、近づいて来たのである。中世では、にう木の樹てられる初春と、花祭りの行われる霜月とは、間があいていたけれども、もっと古い時代には、にう木の樹てられる時と、花祭りの時とは同じ時で、それが次第に岐れて来たのであろうと推定できる。

花祭りの行事は「花育て」という行事が演芸種目の中心になっている。竹を割いて、先を幾つにも分けて、その先へ花をつけた花の杖をついて、花祭りを行う場所、それは普通舞屋という家の土間、すなわち、まいとを廻るのである。その中央に、大きな釜があって、湯がたぎっている。昂奮して来ると、見物人までも参加して、その周囲をまわる。その人々の中心に、山伏姿のみょうどという者がおって、花の壮厳（唱言、あるいは所によって、唱文とも言うている）という文句を唱える。この花の唱言は、場合によっては、非常に戯曲的になっていることもある。こうした儀式は、かならずしも花祭りでなくとも、行われていたように思われることであるが、なぜ、こうした行事をしたかは、大きな問題になる。少なくとも、半解の問題である。

私の考えを述べると、みょうどはすなわち、私の言う山人である。その山人は、山から多くの眷属を連れて、群行して来る。その時山人は杖をついて来て、去る時には、その山人のしるしなる杖を、地面に突き插して帰る。その杖から根が生えると、この祭りの唱言が効果を奏して、村の

農業生活が幸福になる。根が生えない時は効力がないことになると信じた。その杖は、普通根のあるものであるが、場合によっては、根のないものもある。桑の木などは、根がなくとも着きやすい木で、祝詞にも「生し八桑枝のごとく」などと書かれていて、よく枝の繁る木である。ともかく、山人は根の附いている棒、あるいは根のない棒を持って来て、それを插して行くのである。昔の人は、杖を倒に突いて、梢の方を下にしている。この杖を叉杖と言う。昔は乞食房主がこれを持って歩いた。これは西洋にも、どこにでもある形で、物を探って行くためのものである。杖には根がある。後世の人には、杖を立てたのに、芽の出ることは、非常に不思議に感ぜられるけれども、これは、杖に対する観念が変化しているからである。高僧たちが突きさして行った一夜竹・一夜松のごときも、これが伝説化したものにすぎない。そうして、弓矢でも根が生えるもののように、変わって考えられて行ったのだ。

これらは杖の信仰である。祝福の効果があるか、どうかの試みである。この効果の現れることを「ほ」が現れるとも「うら」が現れるとも言う。この杖はすなわち、「花育て」の花杖と同じものである。杖の先に花の咲くことがある。三河の花祭りに杖の先に稲の穂を附けて来たというが、これでは、意味がわからなくなる。花杖は、今年の稲の花を祝福するためのものである。花祭りの花は、稲の花の象徴であるのだ。

二

花という語は、簡単に言うと、ほ・うらと意の近いもので、前兆・先触れというくらいの意味になるらしい。ほすすき・はなすすきが一つ物であることなどを考えあわせればわかる。物の先触れと言うてもよかったのである。

「雪は豊年の貢」と言うた雪は、土地の精霊が、豊年を村の貢として見せる、すなわち、あらかじめ豊年を知らせるために降らせるのだと考えた。雪は米の花の前兆なのである。雪を稲の花と見ている。ほんとうは、山にかかっている雪を主とするのであるが、後には、地上の雪も山の雪と同様に見るようになった。稲の花の一種の象徴なのである。

ところが、こうした意味での花はたくさんある。たとえば、冬の祭り、ことに宮廷の冬祭りなる鎮魂祭に持ち出す桙は、柊で作ったものである。日本紀・続日本紀を見ると、八尋桙根というのが国々から奉られている。これはおそらく、棒ではなくて、柊を立ち樹のまま抜いて来たものであろう。それで、根の字が着いているのであろう。これでもって地面をどんどんと、胴突きして廻ったのである。「柊」の字も「椿」の字も国字である。榎・楸のごとき字も、なぜ問題になるのか。それは村々国々によって特殊な祭りに、手草(たぐさ)として使用するものであったから、木偏にその季を附けて表したのであろう。もちろん、柊の花は冬咲くものであるが、その花の咲き方で占

ったり、あるいは柊の桙で突いて、占ったものと思われる。春になると雪が、今言うたように、花になる。その外、卯月に卯の花、五月に皐月(さつき)・躑躅(つつじ)などがある。

花祭りの花は稲の花の象徴であるが、その中心になる人は、今では修験道の後々の、前述のみょうどが勤める。その前の形は、山伏の前型なる山人が勤めた。そのつく杖に、今年の農業に関する先触れが現れるので、この杖をもって、土地を突き廻った。村人にこの象徴を見せて廻ると同時に、土地の精霊に、こういうふうにせよ、と約束させるのである。さらに溯れば、土地の精霊がみずから示したものである。今年も、この杖に附いているとおり、稲の花が咲くだろうという徴(しるし)である。

三月の木の花は桜が代表している。屋敷内に桜を植えて、それを家桜と言った。屋敷内に植える木は、特別な意味があるのである。桜の木ももとは、屋敷内に入れなかった。それは、山人の所有物だからという意味である。だから、昔の桜は、山の桜のみであった。遠くから桜の花を眺めて、その花で稲の実りを占った。花が早く散ったら大変である。

考えて見ると、奈良朝の歌は、桜の花を賞めていない。鑑賞用ではなく、むしろ、実用的のもの、すなわち、占いのために植えたのであった。万葉集を見ると、はいから連衆は梅の花を賞めているが、桜の花は賞めていない。昔は、花は鑑賞用のものではなく、占いのためのものであったのだ。奈良朝時代に、花を鑑賞する態度は、支那の詩文から教えられたのである。

打ち靡き　春さり来らし。山の際の遠き木末の咲き行く　見れば（万葉集巻十）

のごとき歌もあるが、これは花を讃めた歌ではない。名高い藤原広嗣の歌

此花の一弁の中に、百種の言ぞ籠れる。おほろかにすな（万葉集巻八）

は女に与えたものである。これは桜の枝につけて遣ったものであろう。

此花の一弁の中は、百種の言保ちかねて、折らえけらずや（万葉集巻八）

これは返歌である。この二つの歌を見ても、花が一種の暗示の効果を持って詠まれていることがわかる。ここに意味があると思う。桜の花に絡んだ習慣がなかったとしたら、この歌はできなかったはずである。その歌に暗示が含まれたのは、桜の花が暗示の意味を有していたからである。

この意味を考えると、桜は暗示のために重んぜられた。一年の生産の前触れとして重んぜられたのである。花が散ると、前兆が悪いものとして、桜の花でも早く散ってくれるのを迷惑とした。その心持ちが、だんだん変化して行って、桜の花が散らないことを欲する努力になって行くのである。桜の花の散るのが惜しまれたのはそのためである。

平安朝になって文学態度が現れて来ると、花が美しいから、散るのを惜しむことになって来る。けれども、実は、こういうところに、その基礎があったのである。こうした意味で花の散るのを惜しむ、という昔の習慣は、吾々の文学の上には見られなくなって来たが、民間には依然として伝わっている。

文学の上の例として、謡曲の泰山府君を見ると、桜の命乞いの話がある。泰山府君は仏教の閻魔と同様なもので、唐から叡山の麓に将来した赤山明神である。この神に願を懸けて、桜の命乞いをした桜町中納言（信西の子）の話がある。まことに風流な話であるが、実生活には何らの意味もない。だが、ここに理由があるのだ。すなわち、桜の命乞いをする必要があったのだ。この習慣から、実生活にはいって、桜町中納言を持ち出したのである。

三

平安朝の初めから著しくなって来るものに、花鎮めの祭りがある。鎮花祭は、近世の念仏踊り・念仏宗の源となり、田楽にも影響を及ぼしている。

鎮花祭の歌詞は今も残っているが、田歌であって、こういう語で終わっている。

　やすらへ。花や。やすらへ。花や。

普通は「やすらい花や」としている。「やすらえ」は「やすらう」の命令法であって、ぐずぐずすることである。「ぐずぐずして、ちょっと待っていてくれ」という意味である。だから、この鎮花祭を「やすらい祭り」と言うのである。

この祭りの対象になる神は三輪の狭井の神であって、少なくとも、大和から持ち越した神に相違ない。田の稲の花が散ると困るという歌を謡って、踊ったのである。それがだんだんと芸術化し、

宗教化して来た。最初は花の咲いている時に行のうたのであるが、後には、花の散ってしもうてから行われるようになった。これでは何の役にもたたない。

日本人の古い信仰では、いろいろ関係の近い事柄はみな、並行していると考えた。たとえば田に蝗が出ると、人間の間にも疫病が流行すると考えていたのも、それだ。平安朝の末になると、ことに、衛生法が行届かなくなって、死人は加茂の河原や西院に捨てて置かれたほどである。そこで、普通の考えでは、春と夏との交叉期、すなわち、ゆきあいの時期に、あらかじめ起こって来そうな疫病を退散させるために、鎮花祭は行われたものであると言うているが、実はそうではない。これ以前に、もっと大切な意味があったのだ。すなわち、最初は花のやすらうことを祈ったのであった。それが、蝗が出ると、人の体にも疫病が起こるというので、それを退散させるための群集舞踏になったのだ。これによっても、桜が農村生活と関係あったことはわかると思う。そういう意味で、山の桜は、眺められたのである。

その後になると、卯の花が咲き、躑躅が咲き、皐月が咲く。卯の花は、卯月に咲くから卯の花だと言われている。この説には私は少し疑いを持っていたが、近頃ではかえって、この考えに同情して来た。卯月と卯の花とは関係があると思う。この ut は、何か農村の呪法に関係があるようだ。私は卯月という月は、これと月と結合してできた語であり、卯の花の u と ut とは同じものと見ている。

正月に使用するうづえ（卯杖）・うづち（卯槌）などと言うものがある。形はしなから来ているが、そのもとの信仰は日本のものである。うつには、意味がある。捨てるも「うつ」である。うっちゃる・なげうつも、捨てることである。古いところでは「うつ」は、放擲するということに使用されている。だから私は、卯杖・卯槌は、地べたのものを追い払うために、たたくものだと考えている。土を敲くのは、土の精霊を呼び醒すことであり、土地の精霊を追い払うこととも考えていた。

十月の卯の日に玄猪の行事をする。土竜を嚇すというのは後の附会で、地中に潜んでいる精霊を追いやるのである。初春に杖をもって、まず地面を打って置き、いよいよ田の行事にかかる四月になると、またこの行事を繰り返す。すなわち、も一度田の行事をするのである。このため、卯月と言うのだとするのが、私の仮説である。

卯月に咲く山の花なる卯の花は、空木の花だと言う説もあるが、たまたま卯の花を空木の花であると言うのには、原因があるのである。卯杖・卯槌を空木で作る。空木は鬼やらいに用いる木なのである。すなわち、卯の花が占いの象徴になっていると思う。卯の花が早く腐ると困るところから、卯の花くたしと言う名が、雨にまで附けられたのである。卯の花の咲く時分に、長雨が降る。卯の花を腐らせる雨に、気を病んでいる人々が作った詞である。

これからは、いくらでも、象徴の花が出て来る。卯月に入ると、女達の物忌みが始まる。このこ

とは、柳田先生が最初に注意された。私が、躑躅の花を竿の先につけて外に出す習慣の行われている四月八日の、てんとうばな（天道花）の由来を書いた時に、柳田先生は、この時に女の山籠りの習慣があって、この女たちが山から帰って来る際に、躑躅の花を持って来るが、これと関係があることを指摘された。そのために、私の考えは変わって来たのであった。

四

女の物忌みとして、田を植える五月処女(そうとめ)を選定する行事は、卯月の中頃のある一日に、「山籠り」をして行われる。そうして、山から下りる時には、躑躅の花をかざして来る。山籠りは、処女が一日山に籠って、ある資格を得て来るのが本義である。けれども、後には、これが忘れられて、山に行き、野に行きして、一日籠って来るのは、ただの山遊び・野遊びになってしもうた。「山行き」という語は、山籠りのなごりである。こうして山籠りは、一種の春の行楽になってしもうたが、昔は全村の女が村を離れて、山籠りをした。すなわち、皐月の田植え前に、五月処女(そうとめ)を定めるための山籠りをしたのである。

この山籠りの帰りに、処女たちは、山の躑躅を、頭に插頭(かざ)して来る。これが田の神に奉仕する女だという徴(しるし)である。そしてこれからまた厳重な物忌みの生活が始まるのである、このかざしの花は、家の神棚に供えることもあり、田に立てることにもなった。これが一種の成り物の前兆にな

るのである。

四月八日を中心としたこの日は、普通「山籠り」の日と言うている。この日、村の娘が五月処女(そうとめ)としての資格を得るのである。そうとめと音便で呼ばれる語形さおとめの結合は、近世ではできない結合である。処女(おとめ)は神事に仕える女、ということである。おとこも神事に仕える男の意である。処女が花を摘みに行って、花をかざして来ることは、神聖な資格を得たことであって、この時に「成女戒」が授けられる。これは一年の中、二度か三度行われたが、もとは一度であって、男を避けて暮らすのが習慣である。

おとめがその資格を得ようとする徴(しるし)に花かざしをする。それには躑躅が用いられた。一種の山蘰(やまかずら)である。ここに何か秘密な行事があるので、その時に花をさしたということが、成女戒を授けられたことになる。これは毎年生まれかわる形であるので、毎年受けるものなのだが、一生の中に、二度うけるようにもなった。だが、昔は、事実はおなじ女性がつとめても、毎年別の人が生(あ)れ出て来ると信じていた。

男は五歳から十歳ころまでに袴着(はかまぎ)を行い、女は裳着(もぎ)をする。この袴着・裳着は、幼時に一度行うばかりでなく、大きくなってからいま一度行う。貴族の男児は、成年戒には黒幘をつける。その形は日本在来の鬘の形で、後方で結んでいて、植物の蔓を頭へ巻いたと同じ形である。物忌みの間につける蔓の形が、支那の幘の形と合して、黒幘となったのだ。

これに対して女は「はねかずら」を着ける。万葉集には「はねかずら」という語が四か所に出て来る。

　はね蔓　今する妹を夢に見て、心の中に恋ひわたるかも（家持——巻四）
　はね蔓　今する妹はなかりしを。如何なる妹ぞ、許多恋ひたる（童女報歌）
　はね蔓　今する妹をうら若み、いざ、率川の音のさやけさ（巻七）
　はね蔓　今する妹がうら若み、笑みゝ、怒りみ、つけし紐解く（巻十一）

すなわち、「はね蔓今する妹」というような形になっている。このはねかずらは花かずらのことであろう、という説がある。それはとにかく、これははねかずらを着けることかどうか判明しないが、少なくとも、純粋の処女の時代であって、手の触れられないことを意味する物忌みの徴のものであるらしい。

処女を犯すと、非常な穢れに触れるのだ。かつて私は、小田原で漁師の歌っている唄を聞いた。それは「下田の沖のけなし島。けのない、、、、はかわらけだ。かわらけ、、すりゃ七日の穢れ。七日どころか一生の穢れ」というのである。すなわち、けなし島という所に、処女の期間を意味している。つまり処女犯には、七日のつつしみを経なければならぬということで、すなわち、神事に仕えない女は、女ではなかったのである。神事に仕えると、神の成女戒を受ける。神のためしを受けて、初めて、男に媾うことができるのである。

処女がはねかずらをするのは、成女戒の前である。成女戒が済めば、その鬘を取ってしまう。はねかずらは、花でなくても、少なくとも植物ではあろう。けれども、これは結局、今日からは釈くことはできない。ただ当時は、これだけで、皆了解できたのであろう。とにかく、これが、男の黒幘になったものと同様に、女の物忌みの徴であった。

壱岐では、独身者が死ぬと、頭陀袋を首に懸けさせて、道々花を摘んでは入れてやる。この意味は、女房をもたぬ男が死ぬと、地獄へ行って、手で筍を掘らねばならぬ。それを助けるためと言い、この袋のことを「花摘み袋」と言う。信州松本辺でも聞く話である。吾々は、花がなければ、村の人間の行っている所へ、行くことができぬ。すなわち、村人の魂のいる所へ行くには、花の鬘が必要であったのである。

沖縄では、子供の墓と大人の墓とは区別されている。花摘み袋の習慣が、仏教の輸入後、頭陀袋を利用するようになったのである。近頃では、男の習慣ばかりが残っている。ともかく、男でも女でも、花が成年戒を受けた徴になっていたと思われる。これが、夏の田植えのための神人を定める行事であり、また、田の実りの前兆を見る行事の意味に附帯して来る。田の畔に躑躅の花を樹てるのも、この習慣からである。躑躅は、桙や杖と関係が少なくなって来て、かざしの方に近づいて来る。

五

日本でいう椿の花は疑いもなく、山茶花のことである。海石榴と書いているのが、ほんとうである。椿には意味がある。大和にも豊後にも、海石榴市（つばいち）があった。市は、山人が出て来て鎮魂して行く所である。この時、山人が持って来た杖によって、市の名ができたものである。椿の杖を持って来て、魂（たま）ふりをしたために、海石榴市と称せられたのであろうと思う。豊後風土記を見ると、海石榴市の説明はよくわかる。

椿の枝は、近世まで民間伝承に深い意味があって、八百比丘尼の持ち物とせられている。八百比丘尼はよくわからないものであるが、室町時代には出て来ており、その形から見ると、山姥が仏教的に説明せられたものに違いない。いつまでも若くまたは、死なぬ長寿者で、熊野の念仏比丘尼が諸国を廻ったものと、山姥の考えとが結合したものである。山姥は、椿の枝を山から持って来て、春の言触（ことぶ）れをするのである。春の報（しら）せには、山茶花は早く咲くから、都合のよい木である。すなわち、山姥が、椿でうらを示したのである。

口から吐く唾と花の椿とは、関係があって、人間の唾も占いの意味を含んでいたのは事実だ。つはつばの語根であり、唾はつばきである。椿がうらを示すものゆえ、唾にも占いの意味があるのだろうと考えたのである。どの時代に結合したかわからぬが、時代は古いもので、つに占いの意

味が含まれている。だから、椿という字ができて来る。春に使われる木だから椿の宛て字ができた。私は、椿の古い信仰は熊野の宗教に伴うて残ったものではないかと思う。熊野の男の布教者は、梛（なぎ）をもって歩き、女の布教者は、椿をもって歩いたのではあるまいか。これは、私の仮説である。とにかく、山人が椿の桙を持って来たから、海石榴市である。

榎も、今言うようなものではない。えの音で斥（さ）す木はたくさんある。朴の木・橿（かし）の木の一種にもおなじ名がある。これは「斎（ゆ）」と関係があるらしい。柳（やなぎ）は斎（ゆ）の木（き）である。矢（や）の木ではなくて、斎（ゆ）の木、すなわち、物忌みの木である。ゆのぎがやなぎになって来たのである。万葉集・古今集などに青やぎとあるが、やぎは不自然である。

田の中には、躑躅でなければ、柳をさす。七部集の「田中なるこまんが柳」などいうのも、これである。田の中へ柳をさすことは、今でも行われている。柳は枝が多く、根の着きやすいものであって、一種の花なのである。この系統から行くと、正月飾るものは、皆斎（ゆ）の木である。餅花・花の木・繭玉・若木・物作りのごときは、枝がたくさん出ているから、花の代わりになる。それだけでは、物足りないから、物の形の餅や、稲穂・粟穂・稗穂・繭玉のごときものをつける。これが斎の木の標本的のものである。夏になると、柳である。熊野の信仰では、榎の方のゆの木を用いた。「榎」の音にも斎（ゆ）の木の連想があるものと思う。

秋は、楸を用いる。楸は梓の一種であった。椿にするには、ごくつごうの良い木である。おそら

く、秋の祭りに楸の木を使用したものであろう。

万葉集・懐風藻等を見ても、柘ノ枝の仙女伝説がある。日本の昔は、神と人間との結婚の形は、神がいったん他の物に化って、それから人間の形になることになっている。柘ノ枝の仙女は、柘ノ枝で作った杖の信仰である。

万葉集を見ると「花に」という副詞がある。はなづま・はなにしもはば(?)のごときものである。見ただけの妻——妻でありながら、手も触れられない妻というのが、花妻である。萩の花妻というのは、普通の解釈では、萩の花は鹿の花妻で、鹿の連れ合いというのだとしているが、落着かない考えだ。萩の花と鹿とはくっついているが、ほんとうの妻ではない、というしゃれがあるのであろう。

足柄の箱根の嶺ろのにこ草の　花妻なれや、紐解かず寝む(万葉集巻十四)

は、花妻なれば知らぬこと、花妻でないから、紐解かずに寝られないという意味である。花妻の「花」というのが、古い語の意味に近い。手の触れられない妻、見るだけの妻という意味である。すなわち、処女である間の女である。「花に」という語は、もろく・あだに・いつわりに・上べだけの意味になるが、実は「花に」は、今の語では釈けないのであって、前兆はこうであったが、結果はこうだめであった、というのである。一番最初に「花」と言うのは、花の咲いているものではなく、先触れにうら・ほとして出て来るもので、先触れの木である。咲く花でない証拠には、

花の木というものがある。これは、一種の匂いの高い木で、花ではなく、樒などが用いられた。樒の花は、問題になるほど目につく花ではなく、榊に近いものである。何かの前兆になる神の木で、榊の一種類であった。昔、問題にされた木には、かえって、花の咲かないものが多く、咲く花のみに、捉われはしなかった。古く、花という語は、最も多く副詞になって現れている。物の先触れというところから、空虚なものに使用せられる、浮いた語なのである。

秋の花の中には、秋の七草がある。これに対して、春の七草もある。春の七草は、近世では呪いの物である。秋の七草は、呪いの意味は何もわからぬが、鑑賞目的のためにのみ数えあげられたとばかりは、考えられないものがある。この点はまだ考えられない。

木や木の花を儀式に使うことは、魂を鎮めるためと、あらかじめ今年一年の豊作の結果を前触れするための象徴に使用するのと、二様ある。鎮魂の方は、主に枠で、先触れの方は、花である。木について、この両面が分かれている。

六

ふゆは触れること、ふゆとふるとは同じことである。ふゆは物を附加することであるが、もとは物を分割する意味である。ふるはまな(外来魂)を人体に附加することで、冬になるとすべてのものをきり替えるので、魂にも、外から来る威力ある魂を附加するのである。発音がふるともふ

ゆとも言うために、それが次第に変化して、魂の信仰も変わって来、自分の体の魂を分割して与えるようになる。すなわち、魂に枝ができ、自由に分岐するのである。ふゆは、分岐するから、増殖するという意味が出て来る。

魂を附加するのは、鎮魂祭である。これを魂ふりと言い、その儀式が厳冬に行われる。魂ふりはまなを内部に附加密着してしまうことであるが、支那の鎮魂は内の魂を出さないようにすることである。これが変化して来て、時の変わり目に、内在魂が発散するから、これを防ぐための魂を鎮める行事となった。これがたましずめである。

たまふりからたましずめに変わる中に、ふゆなる増殖分岐を考えた。もとは人が魂を附加してくれる。これが、自分の魂の分岐増殖したのを、分けて与えるようになる。みたまのふゆは、これである。魂を祭る冬祭りという観念が、いっしょにくっついている。御魂祭りは生人・死人の魂を祭ることである。平安朝時代は、もっぱら、御魂祭りをすると考えていた。意味が固定して、古典的になっていたのである。

以前は、みたまのふゆを「恩賚」と書いている。天皇の恩顧を蒙ることをみたまのふゆの義と考えているが、実は、天皇あるいは高貴の方の魂の分岐しているのをもらうために、恩賚というのである。みたまのふゆは、魂の分岐したものを人に頒けてやる、その分かれた魂、増殖した魂のことを言う。分割せられた魂を頒けてもらえば、自分も偉くなるので、それが、恩賚と宛てるようになったゆえんである。たまふりには、鎮魂を行う意味と、魂を分割する意味とがある。春夏秋冬の冬は、魂の分割を考えた時代にできた名であると思う。

冬の時期には、山びとが山苞を持って出て来る。山苞の中の寄生木（昔はほよ）は、魂を分割する木の意味でふゆと言うのである。初春の飾りに使う栢（榧）も、変化の意で、もとへ戻る、すなわち、回・還の意味である。かは・かひ・かふ・かふ・かへと活き、同時に、かへ・かへ・かふ・かふる・かふれの活用をするゆえに、かへる・かふるとあっても同様である。栢の木は、物がもとへ戻る徴の木であった。この木をもって、いろいろの作用を起こさせる。魂の分割の木は、寄生木で、春のかえる意味に、栢が使われるのである。こう言えば、だんだん年末からの植物の説明が附いて来る。

これらの木は、たぐさとして、呪いをする木ということである。たぐさは踊りを踊る時に、手に持つ物で、呪術の力を発揮するものである。ここに、とうてみずむとしての植物に関連したものの俤が見える。

とうてみずむについて、私のまず動かないと思う考えは、吾々と吾々の祖先とが鉱物なり、動物なり、植物なりから分かれて来たもとの形が、それだとするのではなく、また、吾々の生活条件に必要なあるものから、吾々が、分岐して来たそのもの、すなわち、生活条件が吾々と並行しているものとするのでもない。私は、とうてみずむは、吾々のまなの信仰と密接しているもの、と

するのである。吾々と同一のまなには、動物に宿るものもあり、植物に宿るものもあり、あるいは鉱物に宿るものもある。そして、吾々と同一のまなが宿る植物なり、動物なりを使用すれば、呪力が附加すると信じていたのだ。これを古語で「なる」と言う。「なる」は内在することで、その中へ物が入り込むことでもある。すなわち、同一のとうてむを有する動物・植物・鉱物なりをたぐさとして振りまわせば、非常な偉力が体内へはいって来る、と考えたのである。

とうてむは人間以外に、外の物へはいることもあって、この中、日本では、動物の信仰と植物の信仰とが、明らかに分かれてしもうた。日本でも、光線をとうてむに使用した痕跡があるし、また、信仰的に、動物や植物がたくさん出て来る。動物の時はつかわしめとなっており、植物の時はたぐさとなっている。これがだんだん変化して、さらに、たくさんのたぐさができた。ここに、植物と人間の祭りとの関係が現れて来る。そうして、時代的に合理化せられて、変化する。その過程に、桙を一突き突くと、魂がめざめて来たり、花が咲くと、今年の成りものの前兆になるという考えが岐れて出た。つまり、とうてみずむの考えから、宗教の原始的思想にはいって来た。

そして人間の魂を自由に扱うことができるという考えから、ほよ・はなを考えて来た。八尋桙根は、柊の棒で作ったもので、立ち木のままで地を胴突くと花が咲くというのである。この花をもって、農業の先触れとした。柊は、魂をくっつける予備行為の為事と、花としての為事との二様の必要があって、そのため、非常に、大切にされている。

三河の奥の花祭りは、もとは霜月の末に行われたのが、近頃では、春になっている。だが、時期から見ると、冬から春に変わる時に、稲の花の様子を示す祭りである。山人が、あらかじめ準備して置いた竹棒の先に、花をつけて、それで土地を突いて歩く。これが中心行事で、土地の精霊が、それに感応して、五穀を立派に為上げるという信仰であった。

榊は、神と精霊と、神と人との問答の木である。さか木の語原はわからぬが、一種の通弁の機関である。謡曲の「百万」を見ると、狂女の背を榊で打つと、ものを言い出す科(しぐさ)がある。これは一つの例にすぎない。榊と称する木にも、たくさんの種類がある。小山田与清の「三樹考」を見れば、神に属する木の名は皆、挙げられている。三河の花祭りの鬼も、榊で打つと物を語り出し、それから榊を中心として、問答をする。榊によって、語が伝わって来るのである。換言すれば、榊はもどきの木、説明役の木である。

橘はまた違うて、生命を祝福する木に相違ない。橘の実を「ときじくの香(かぐ)の木(こ)の実」と言うた。たじまもりは、但馬の人――私は出石人(いずしびと)と名をつけて置く――で、考古学者は漢人種の古く移民して来たものだと言うている。この人々の、祖先の中の一人であった彼が、垂仁天皇の仰せにより、常世へ行って、ときじくのかぐの木の実を将来した。ときじくは、つねにある意で、かぐはよい香のする意である。たじまもりが帰って見ると、天皇はもう崩(な)くなっておられたために、哭(な)いて天皇の御陵の前に奉ったことは、名高い伝えである。

日本紀には、縵四縵・矛四矛を大后に奉り、縵四縵・矛四矛を御陵に奉ったとある。桙というても、棒のみを斥すものではなく、かげは冑にまで称せられた。橘の細い枝を撓めて鬘にし、八つの縵と八つの矛とを造って、奉ったのである。後世からこれを辿るに、その習慣が、ほとんどなくなっているからわからないけれど、常世は、生命が長く、此地と暦を別にしている所である。常世の木の実はいつまでも落ちないものと考えていた。出石人が、貴種の葬られた墓所に、魂を喚び醒すために樹てたものであろう。こう考えれば、たじまもりの話も、浦島の型のみではなく、招魂の呪いがあり、同時に橘が長寿を祝福する意味を持った木であることが、想像できるのである。荻もまた信仰に関係がある。万葉集の東歌に

妹なろが、つかふ川内のさゝら荻。あしと一言 語りよらしも（巻十四）

というのがある。吾妹子が、誓いに用いる川口の小さな荻の類だから、あしと一言、告げがあればよい、というのである。ささら荻は序歌であるが、同時に、また内容になっている。荻が神の告げを語る信仰があっての上に、使われた序なのである。

日本の信仰上の現象を見ると、秋になってそよそよと戦ぐ荻が、何となく目についているようだ。秋の草のそよそよと揺れることをそそ・そそや等という語であらわしている。そそ・そそやは、神の告げを表す語であるから、荻や萩にはこの連想があったものと思われる。そしるということも、神の告げである。おぎという名は、霊魂を招き寄せる意味である。おぎ・おぐとは、霊魂を

呼び醒す場合にも用いた。だから荻にも何か信仰上の関係があったのである。神楽の中に「韓神」という舞があって、韓神が枯れた荻の葉を持って、舞うたことが、平安朝の文献に見えている。韓神は韓風の祭りに使ったものであろうが、荻に神霊を招来する信仰があったものと思われる。これらにもとうてみずむの俤が見えている。

七

つくり花というのにはたくさんある。その中一番古くからあって、一番長く伝わっているのは、削り掛けである。柳などの木を削って、ひげをたくさん出してある。これを削り掛け、あるいは削り花と言う。これがあいぬの信仰にはいって、いなうというものになっている。これは、あいぬ在来のものでなく、日本の稲穂の信仰様式があいぬへはいったものであろう。いなうは、日本の御幣のごときものであるが、御幣ではない。甲州ではあぼ・へぼと言うが、粟穂・稗穂等という意味であろう。削りぐあいで、いろいろあるのだ。稲穂はその一種である。これがあいぬへはいって行ったのは、近代のことではない。

筑波嶺に、雪かも降らる。否諾かも。愛しき児等が布乾さるかも（巻十四）

という歌が、万葉集の東歌の中にある。あいぬの木幣を知っている学者は、木幣と信じて、この歌をもって、あいぬがこの附近に住んでいた証とするが、これはもちろんそういうことではない。

削り花は早くからあった。古今集巻十の「物名」の籠め題に「二条后の東宮の御やす所と申しける時に、めどにけづり花させりけるを詠ませたまひける」という詞書があって、

花の木にあらざらめども　咲きにけり。ふりにし木の実　なる時もがな（文屋康秀）

とある。めどは馬道で、廊下の暗い所に削り花の掛っていたのを詠んだものである。このころにはすでに削り掛けの出所を疑い、後には合理化して、花の形だとしている。なぜ花のごときものを作ったかと言うに、祝福の形なのである。これ以前に、も一つ先の形があったと思う。それは、山人が突いて来た桙の先のささけたものが、花の徴になったものであろう。卯杖という杖は、土地をつつき廻ると、先の方がささけ、根は土の中で着く。このささけが花の徴になり、そして、最初の形であると思う。竹ですればささらになる。簓も一種の占いの花であった。葬式等には髯籠を作る。この先のささけが肝腎なのである。そのささけの分かれ方で、一種の占いになったものと思う。

この話と関連して、言わなければならないのは、万葉集の東歌や防人歌などを見ると、はやしという語がたくさんに出て来ることである。

麁玉の　伎倍のはやしになを立てゝ、行き敢つましゞ。寝を先立たに（巻十四）

この歌は難解の歌である。「麁玉の伎倍のはやし」というのは、麁玉郡の伎倍のはやし（林）というのかもわからぬ。しかし、私は、麁玉郡に伎倍があるのではなく、遠江に同名の地があるか

ら、これを連想したものであろうと思う。村境に建てる柵が「き」である。そこへ、旅に行く人と別れる時、切りはなした木を樹てて、その魂を留めて置く。柵辺にはやした木を樹てるのである。この木を樹てると、魂が留まると信じていたのであろう。それが「伎倍のはやし」であると思う。「寝を（妹？）先だたに」は、そんな所ではやしの行事をしていないで、早く村へはいってしまえ。お前を立たせて置いては、私が先へ行きかねまい、と言うのである。

上つ毛野　佐野のくゝたち　折りはやし、吾は待たむゑ。言し来ずとも（巻十四）

くくたち（植物の名か）を折りはなして来て、何のたよりがなくとも、私は待っておりましょうと言うのである。このはやすというところに、一種の霊魂を移す信仰があったのである。

松の木のなみたる見れば、家人の　我を見送ると、立たりしもころ（巻二十）

なむ（なみ）は撓えていること、なびくと同じで、ぐにゃりとしていることである。「もころ」は占いの詞である。卦と語とぴったり合う正占のことで、二つのものがぴったり合うことがもころである。もころは、もとは、占いの語に相違ない。

我を見送るということも、今の見送るではない。後に残っていて、私を護っているという意味である。遠くから、その人に災いのないように、気をつけていることが見送るである。立たりしは立てりしと同じこと、家人がこの松と同様にぐにゃりとして、私に災いがないように、と見守って立っているのが、眼にあざやかに浮かぶというくらいの意である。

後世東国では、家人の誰かが遠く旅をしている家では、家の前に祠を建てて、その人の帰るまで置いた。近世の伊勢参りのごときもこの形である。魂を留めるために、家の門に木を切って立てて置いた。この動作がはやすである。こうして釈くと、万葉集の中で、今日まで釈けなかった歌が、だいぶ釈けて来る。

このように、木の花をもって祝福したり、将来のことを占って見たり、魂ふりをする習慣がたくさんあったのである。これで、私は、四季の花を中心として、神事に関係ある花のことは、だいたい述べたつもりである。

解説・折口信夫研究

池田弥三郎

一　本巻所収論文と「土俗と伝説」

本文庫に収録した『古代研究』民俗学篇1の後半の、十一篇の論文を、発表（あるいは執筆）順に排列すると、次のようになる。

18*	愛護若	大7・8***
19	鸚鵡小町	7・10
17	信太妻の話	13・4***
20	餓鬼阿弥蘇生譚	15・1
21	小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）	15・11
25	山のことぶれ	昭2・1
23	ほうとする話**（祭りの発生その一）	2・6
16	盆踊りの話**	2・6
22	翁の発生	3・1***
26	花の話**	3・6
24	村々の祭り（祭りの発生その二）	3・10

* 『民俗学篇』1の収録順位。

** 草稿。『古代研究』に始めて発表されたもの。

*** 連載。初出の発表年月。

右の論文の中、「草稿」三篇を除いた八篇の中、17信太妻の話は「三田評論」、25山のことぶれは「改造」であるが、他の六篇の発表誌については、次に、その雑誌と、その前後に折口信夫の関係の深かった雑誌とを合せて、創刊順に示しておく。

誌名	創刊	掲載論文
土俗と伝説	大7・8	18　19
白鳥	大11・1	
日光	大13・4	
民族	大14・11	20　21
民俗芸術	昭3・1	22　24
民俗学	昭4・7	

右のうち、「土俗と伝説」と「白鳥」とは、後に折口信夫が慶応義塾大学の教授になったときに提出した履歴書の「業績」の項に、その編集刊行のことを書き記しているものであって、その意味で注意すべきものであるが、ともに、四冊の刊行で終っている。「白鳥」については、ここでは触れないが、「土俗と伝説」については、簡単に紹介しておきたい。

折口信夫の初期の意気ごみでは、「土俗と伝説」は、その前年、大正六年三月に、四巻十二号で休刊した「郷土研究」を継ぐ積りであった。

折口信夫自身の回想（慶応義塾大学国文学研究会。昭和二四年九月二〇日）によると、「郷土研究」の休刊後は、民俗学関係の雑誌がと絶えてしまって、学問的な空白を覚えていた。ところがそこへ、かねて知り合いであった宮武外骨から、「郷土研究」の後を継ぐような雑誌を出したらどうか、それには、自分が頼まれていることがあるので、その、本郷の本屋を会わせるから、という話があった。当時、わたし自身は、何の見渡しもついていない時だったのだが、めくら滅法にしてしまおうという気になって、その話にのって、出したのだ、ということだった。本郷の本屋というのは、本郷区本郷四ノ四、玄武堂書店で、書店では「土俗と伝説」専用の原稿用紙も作り、なかなか、大がかりな出発であった。編輯発行人は、小石川区竹早町、相州館方、牛島軍平となっている。牛島氏は、当時、国学院大学の学生で、折口信夫の側近にあった人である。

「土俗と伝説」は、折口の生涯にとっては唯一の、民俗学の雑誌であって、柳田国男を訪れて、

巻頭の一文「雑誌は採集者の栞」をもらい、同時に、柳田の手もとに保存されていた「郷土研究」未収録の材料ももらって来た。柳田は二号以下に、毎号、杓子の研究を発表して声援している。

この雑誌が創刊された時、読売新聞が紹介した記事が、牛島氏のもとにあった。年月日がわからぬが、左に引用する。

○土俗と伝説（第一巻第一号）真摯にして飽く迄学究的なる人々の寄りて、日本の土俗と伝説の新しき研究を蒐集発表せんとして出でし「郷土研究」の後身とも言ふべき質実にして気持よき雑誌也。本号には、柳田国男、折口信夫、ねふすきい、金田一京助氏等執筆し居れるが、何れも有益なる意見、興味多き研究なるは嬉し。（菊判六二頁価廿五銭本郷区本郷四の四、玄武堂）

こうして出発した「土俗と伝説」であったが、大正七年に、八月・九月・十月と出し、次に四号を八年の一月号として出して、自然に廃刊となった。その四号の末尾には、「例のはやりかぜの為に、編集人助手残らず将棋仆しに、替り番に牀に就いた」という理由を、編集後記のようにして書いているが、実をいうと、煩雑な編集事務と、原稿執筆とのために、折口自身が疲労困憊

したのが原因であった。折口は、四号になると「くたびれてしまって、金田一先生にお願いしてしまった」と言っていた。

二　日本民譚辞典

その「くたびれてしまった」原因の一つは、「日本民譚辞典」の執筆掲載に踏み切ったことにあって、このことは、何のことはない、始めから「挫折の用意をしていたようなものだ」と、折口は回想している。

この頃、柳田国男を中心とした、折口信夫も含めての仲間達――今のことばで言えば、つまり日本民俗学の学界――の、学問上の興味の中心は、伝説研究にあった。柳田国男が、後に『一目小僧その他』に収載した諸論文を次々に発表していたのは、ちょうどその前後のことであった。

柳田国男のいき方は、一つ主題に集中して調査研究を進め、それに解決をつけては、次の新しい問題に移っていく、といういき方であって、後に続く者は、柳田が一応の解決をつけた問題について、さらに緻密に研究を続けて、その後始末をしていくことになる。折口信夫は、「土俗と伝説」の刊行によって、特に、伝説研究を深めようとしていた。それは、折口の言うところによると、大正三年に柳田国男と袂を分って、「郷土研究」の編集から手をひいた、高木敏雄の『日本伝説集』をみても、その伝説研究は「史学家が扱えばこうなるという形をみせているもので、そこ

に、もう一つ、フォークロリックな研究法がみられない」というものだったので、「土俗と伝説」を出す以上は、何とか新しい雑誌にしたいという念願から、伝説の辞典をこしらえようとしたのであった。それが「日本民譚辞典」であって、一号から三号までに採り上げたのが、すなわち本巻所収の「愛護若」と「鸚鵡小町」との、二項目である。

なお、折口信夫のつもりでは、「日本伝説辞典」をなのるつもりであったらしいが、「伝説」という名称を避けて「民譚」という名を採用することを主張したのは、柳田国男であった。柳田は、伝説という語は、「常識的で、歴史の安物のような感じがするから、名前を変えたい」と提案し、「民譚にしよう」と決めたという。

柳田国男の「年譜」（定本柳田国男集・別巻第五）の、大正七年十月三日の条に、

> 折口信夫から雑誌「土俗と伝説」のことについて相談をうける。折口の「民譚目録」は名目のよいものを選ぶことをすすめる。

とある。大正七年十月三日の時点では、二号（九月号）はもちろん、三号（十月号）も出ていたのではないかと思われるので、このときの「相談」は、もちろん創刊についてではないし、あるいはこのときの柳田のアドバイスは、編集の上には生きなかった、のではないか、と思われる。

こうして、「日本民譚辞典」の項目として、五十音順に選ばれたのが、「愛護若」と「鸚鵡小町」とであったが、当然、折口信夫の腹案の中には、もっと多くの項目があったはずであって、想像すれば、執筆発表順の一覧表によって、これに続く「信太妻の話」「餓鬼阿弥蘇生譚」「小栗外伝」などの論文は、書くべくして書かれなかった、「日本民譚辞典」の項目に、出発点を有するものと、想像されるのであって、それはともかくも、『古代研究』民俗学篇1の、この部分は、折口信夫の、伝説研究の成果を示した論文ということができると思う。収載順の番号でいえば、17—21ということになる。

三　伝説研究

折口信夫が「日本民譚辞典」で一番最初に採り上げた「愛護若」は、折口にとっては、実は、「郷土研究」の創刊号以来、心に、課題として印象していたことであった。

「郷土研究」には、「紙上問答」という欄が設けられていて、会員各自がめいめいに持っている疑問を、公開質問の形で提出し、それについての答を、別にいつといって期限はきらずに「永久に」問いかけておいて、待つといった試みであった。

> 一度掲載した質問に対しては永久に応答を歓迎す。後日の為め成るべく住所氏名を明示せられたし。問答は共に番号を以て呼ぶことにしたし。

そしてその創刊号に、編集者の高木敏雄自身が、質問の六番として提出した「問」が、愛護若についてであった。

高木敏雄の質問は、平出鏗次郎の「近古小説解題」が、「秋の夜の長物語」の解題の中に採り上げた、寒川辰清の「近江国輿地誌略」の巻十七、日吉社の条を、そのまま、質問の中に引用し、そして、

> 所謂土俗の説は、伝説と童話の分子を含んでゐることは明かであるが、どこまでが伝説で、どこまでが童話であるやら、これだけでは判然しない。また手白の猿の「手白」は何と読んでよいか。全体何のことであるか。全体に於て此土俗説は、多くの興味ある研究問題を含んでゐるやうに思はれるから、茲に提出して種々の方面からの説明に接せんことを希望するのである。
> （高木敏雄）

という、問題の提出であった。

高木の引用した「輿地誌略」の本文は、平出鏗次郎の引用の孫引きであるが、今この個所を

「輿地誌略」(雄山閣「大日本地誌大系」所収本)と対校してみると、双方ともにそれぞれ小異があり、雄山閣本は肝腎な「手白の猿」が「手向の猿」となったりもしているので、ここでは、要を摘んで記しておく。

この地の土俗の伝えに言う。

二条蔵人の子に愛護若という者があって、継母の讒言にあって父にうとまれて出奔した。細工の小次郎、大導寺田畑之助らに助けられて、この地に来たが、嫗が桃を与えなかったので、花は咲くとも実はなるな、などということを言った。また、手白の猿などということを言い、しまいには、霧降の滝に身を投じ、今の日吉の大宮になったとか、小次郎は今の唐崎の宮、田畑之助は今の膳所の田畑の社だ、などという。

(以下本文)あまつさへ伝に作り書に筆して愚俗をまどはすはもつとも笑ふべし。(中略)愛護若のことは秋の夜の長物語といへる仮名草紙にこれに似たることとあり。それを作りかへて言ひ出せるなるべし。嗚呼、虚妄の人を惑はすこと、嘆息あまりあり。

ところが、この質問に対して、「郷土研究」の「紙上問答」の欄には、最終刊まで、ついに答が出なかった。折口は、雑誌こそ違え、その後身をもって任じている雑誌だから、「土俗と伝説」の

「民譚辞典」に「愛護若」を採り上げて、「紙上問答」の答としようとしたのであった。そのことについて折口は、「わたしは無鉄砲なものだから」と言った。「郷土研究」の一ノ一、大正二年三月に、提出されて、その後、五年あまり、誰も答えようとしなかった、難問題に、雑誌創刊の意気ごみで取り組んでしまったことについての、晩年の反省である。

しかし、折口にこれを書かせた直接の動機は、上野の図書館で、宝永五年正月開板の、大伝馬町鱗形屋の八太夫本「あいごの若」を発見したことであった。読んでみると、記憶にある「輿地誌略」の土俗の伝えというのと、ぴたぴたとついてゆく。「それで書く気になった」のだという。

ところで折口の論文「愛護若」は、辞典の事項解説の体裁をとったために、「若の字、稚とも書く」などと、まことにぶっきら棒な書き出しになっている。元来、折口の論文の多くは、まくらに、不必要と思われかねない、風景描写や、楽屋話みたいなことをふっておくことが多い。それは、本巻所収の他の論文にも、いくらも例が見られるところであって、もし「愛護若」が、辞典の事項解説ではなくて、始めから独立したものとして書かれたとすれば、もう少し、その書き出しの部分に、たとえば「紙上問答」のいきさつなども書かれていたろうと思う。

執筆の遠い機縁となった、高木敏雄の「問」に触れなかったために、この論文では、肝腎な「輿地誌略」の伝えた、土俗の伝えが、際立っていない。個条書き式の比較はしているものの、伝説の文芸化の過程を明らかにしようとした試みとしては、その点やや不親切である。しかし、

折口信夫という人は、注をたくさんつけて、引用書目や論文名などを、これみよがしに羅列する体裁を好まなかった人で、引用する必要があるほどに影響をうけたものは、本文中で紹介すべきであり、論文の読者が当然事前に承知しているべき用意についてまで、いちいち解説する必要はない、という態度であって、「愛護若」のことを知ろうとするなら、「輿地誌略」ぐらいは当然読んでいるものとして、読者に対じているのである。これが、折口の、時として「ひとりよがり」と見える行文となり、また、証拠がない、飛躍がある、などという批評の生れる一因をなしていることも事実である。

「愛護若」の原文は、「土俗と伝説」の一号から三号にわたって、ぎっしりと詰めこんであるが、さすがに「古代研究」に収めるにあたって、一から四までの章立てを行なっている。その章立てに従えば、

一　梗概。それは、個条書き式な、ということは、その含有している問題を十分に考えた上での、筋の運びの説明であって、それは前に言った、宝永五年版の「あいごの若」を紹介したものである。「上野の図書館の目録をひいていたら出て来たもので、四六判の黒い表紙のものだった」という。今でこそ、われわれの周辺には、説経節や古浄瑠璃の正本類が、活字本になって数多く提供されているが、大正の初年の頃の国文学界の事情は、今とは全く異なっていて、説経節や古浄瑠璃の正本などは、ほとんど一般の目には触れなかった。その事情から、折口は、筋を辿って

紹介したわけだが、この紹介は、愛護若民譚の文芸化されたものの紹介としては、始めてのものであった。つまり、八太夫本の「あいごの若」は、折口が発見して、学界に紹介したということになる。

二　次に、愛護若民譚を構成する一つ一つの個条について、他の伝説・物語との、交流、類似点の検討。要素の組合せによる変貌。

三　そして、民俗的要素に分解しての、いわば逐条審議的な点検。

四　そして、愛護若民譚の、主として浄瑠璃・歌舞伎界への、伝承と変貌との流れ。

およそ、こういう組織である。もとより複雑な要素を持つ愛護若民譚のことだから、右の組織にしても、きっぱりと割り切ることはできないが、しかし、「現状を精査して、これに民俗学的な解説を加える」という、民譚の処理法は、およそ達成せられている。

折口信夫の伝説研究は、「愛護若」ばかりでなく、「信太妻」も「鸚鵡小町」も「小栗判官」も、すべて、まず文芸作品として存在しているものを採り上げている。その点これらの論文は、『古代研究』の「国文学篇」に収録されてもおかしくはない。そういう一面も十分に持っているものである。説経節・浄瑠璃節、あるいは歌舞伎に到るまでの、芸能の台本として存在していたものをまず採り上げて、これを出発点としているところに、特徴のある傾向がみられる。それは、国文学者としての自覚を持つ以前に、大阪の町の子としての出生と成育との履歴の中に、おびただ

しい記憶がそれらについて持たれていたことを、まず考えなければならないが、さらに結果から言えば、——ことにここにまとめて排列された五篇についてみれば、——日本文学史の上で説かれるべき作品に、民俗学的なメスを加えた、とも言えるであろう。

つまり、折口信夫の伝説研究、民譚研究は、日本文学の民俗学的研究ともいうべき成績であって、折口信夫の民俗学の特徴の一つは、国文学畑の出身者であったということが、一つの傾向をもたらしている、ということになる。それは、日本民俗学が草創期であって、その発足点から民俗学者として歩み出した者がいなかった時代でもあったからだ。ただし、折口信夫の、日本文学の民俗学的研究は、日本文学の持つ諸要素に対して、民俗学的解説を加える、というところに止まってはいない。日本文学を対象として、これに民俗学的考察を加えることが、ついに、日本民族の心理伝承における、日本的偏向の発掘と、その叙述にまで到っている。それは、折口の「現状精査」が、常に「原因追及」を伴なって行なわれているところにある。「愛護若」も、辞典の事項解説ではあるが、平面的な解説に止まっていないところに注意すべきであろう。

なお、注意をひいておきたいことは、

一　柳田国男が主唱した「民譚」という語の行方である。民俗学においては、伝説・昔話・世間話という、明確な術語が成立した過程において、「民譚」という語は、どうなってしまったのか、ということである。今日しきりに行なわれている「民話」という語は、伝説と昔話との明確な柳田国男の定義による分離を、混迷に陥れた語であって、これは全く別の語であって、日本民俗学における学術用語ではない。

二　折口の論文には、「愛護若」という名の説明がない。「若」は、牛若・今若などの若で、貴族の子弟を示したものが、社や寺の生活の中にもとり入れられていったものであろう。若宮の神の護りをうけている者の称えから、寺の稚児にもつけられている。それはおよそわかるとして、「愛護」はなにか。これについて、後に折口の言っていることは、山城の愛宕を、愛宕護、愛当護と、たの音にあたる字を入れて表記したものがあるから、愛護がそれらの略表記だとすれば、「愛護若」は、「あたごわか」とでも言うべき名であった、と見ることができる、とのことであった。

三　『古代研究』に収められた「愛護若」では、「貴種流離譚」という語が使われているが、原文では、まだこの折口名彙というべき語が現われていない。「貴人さすらひ」「貴人流離」といった語が使われ、また、「貴人流離民譚」「貴人流離譚」などという語が用いられている。おそらく『古代研究』に収載する時に改めたものと思う。ということは、大正の時代を経過するうちに、折口名彙としての「貴種流離譚」という語が安定していったのだということになる。なお、柳田国男は「流され王」という語を用い、その題の論文が発表されたのは、大正九年七月の「史林」誌上であった。

四　芸能研究

雑誌「民俗芸術」の創刊号は、昭和三年一月号であった。そして、折口信夫はその創刊号と第三号とに「翁の発生」を発表した。

さらに、昭和三年四月、折口信夫は慶応義塾大学教授となり、「国文学」の講義の一つをもって「芸能史」にあてた。今、その「芸能史」の講義は、「折口信夫全集・ノート編」第五巻によって、うかがうことができるが、その開口は、「翁の発生」と平行するところがある。「翁の発生」は、折口自身言うがごとく、この論文の題目に選んだ翁の発生とは、

翁舞の起原を説いて、近世の歪んだ形から、元に戻して見る事。

であった。そして、芸能の上に分化した翁を、村々に来臨する、信仰的要素の濃い老体の、翁媼（おきな・おみな）の中に探ろうとし、海彼岸から訪れるもの、山中から出現するものを、点検していった。そして、「芸能史」においては、「海の神の芸能」から話を始め、「山の神の芸能」を続いて説いている。論文「翁の発生」は、比喩的な言い方をすれば、折口信夫の「芸能史の発生」であった。——「翁の発生」については、その「終篇」という副題の「能楽における『わき』

の意義」が後に「民俗芸術」に発表され、『古代研究』民俗学篇2に収められている。

まず、背景として、「民俗芸術」の創刊までを語らなければならない。

雑誌「土俗と伝説」が、四号にしてあえなく自然廃刊となって後、折口個人の身に起ったさまざまのこと、——アララギとの訣別、琉球・壱岐採訪旅行、柳田国男による雑誌「民族」の創刊、信州新野の雪祭り、北設楽郡各地の花祭りの採訪旅行、等々——については、ここには触れない。拙著『私説折口信夫』（中公新書）などを参照していただければ幸いである。

柳田国男の「年譜」によると、大正十五年（昭和元年）二月二十八日の条に、

岡正雄、有賀喜左衛門と学術用語について相談する。

とある。前年の十一月四日に、雑誌「民族」が創刊されており、これは隔月の刊行であったから、第三号の刊行前後であろう。そして、右の「年譜」に見える、岡・有賀の両氏は、事実上の「民族」の編集者であったことを思うと、この「学術用語」とは、フォークロアと、エスノロジーとの訳語について、民俗・民俗学、民族・民族学などの適不適も、論ぜられたものと思う。それは同時に、学問の進展につれて、民俗学と民族学との境界についての検討も、自然問題になって来ていたはずであり、「郷土研究」の創刊からすでに十年余りを経て、柳田国男を頂点とする、いわ

ば第一期の仲間達（金田一京助、中山太郎、ニコライ・ネフスキー、折口信夫）に対して、いわば第二期の人々というべき、岡・有賀両氏達の若い一団が出て来ていた。そして、結果的には、若い人々はエスノロジーの傾向を深め、折口信夫等は、フォークロアに止まった。

　折口信夫の周囲にも、新しいグループが形成されていきつつあった。その中で、北野博美・小寺融吉両氏が力を合せて経営したのが「民俗芸術」であった。

　すでに雑誌「民族」に対しては、折口信夫はやや外様の存在であった。「餓鬼阿弥蘇生譚」と「小栗外伝」、およびその「終篇」としての「小栗判官論の計画」（『古代研究』民俗学篇2所収）の一連の論文は、「民族」に発表されたものであるが、大正十四年か、おそくも大正十五年のごく初めには書かれていたはずの、――あるいは「民族」創刊号のために書かれたものかとさえ思われる論文「常世及び『まれびと』」は、柳田国男によって掲載を拒否されて、編集部のあずかりになっていた。この論文が「民族」に載ったのは昭和四年一月のことで、おそらく、前年の後半ごろから、柳田自身「民族」から遠ざかり始めている。そういう客観情勢になってから、「民族」に採用され、五、六年ぶりに日の目を見たのである。折口は、時を隔てず、その年の四月に刊行された『古代研究』国文学篇の巻頭に、この、柳田によって拒否された論文を、「国文学の発生（第三稿）」と改題して据えている。

　折口信夫、およびその後に続くもの達が、フォークロアに止まって、おのずからその中に、芸

能研究の分野を展いていったことは、折口信夫にとっても、また柳田国男にとってさえも、幸福なことであった。柳田は、芸能は、即民俗とは考えていない。同時に折口信夫も、自分の芸能研究は、国文学としての研究であり、自分の芸能史は、国文学の学問として研究しているのだと考えていた。折口は、芸能史を民俗学的に研究し樹立していくうちに、国文学の一つの大きい姿を発見した、ということを、芸能史の講義の中で、しばしば述懐していた。何にしても、この二人の巨人の学問上の緩衝地帯として、芸能研究の分野が展開したことは好運であった。

　それにしても、この「翁の発生」をはじめ、本巻所収の他の論文にも、折口はしばしば、祖霊の来臨を説いている。正月にも盆にも、考妣二体の祖霊の訪れることをはっきりと述べているのだが、柳田国男は、二十数年の後に、どういうわけか、

　私は折口氏などとちがって、盆に来る精霊も正月の年神も、共に家々の祖神だろうと思って居るのである。

と言っている。（昭和二十二年六月刊『山宮考』。定本柳田国男集、巻十一の三六九ページ）

　それはともかくも、柳田国男の創始した民俗学が、次第に学として体系を整え、隣接する諸学との関係からも、その特質を闡明にしてくるのにつれて、研究に携わる人々にも、二代目、三

代目の世代が形成されていった。そして同時に、客観的な情勢が、民俗芸術への関心をひくように動いていった。

その前後のことを年表式にまとめてみる。

大14・10　日本青年館の開館記念として、「郷土舞踊民謡の会」が行なわれた。
大14・11　柳田国男を中心として、雑誌「民族」創刊。
大15・1　折口信夫、はじめて、雪祭り、花祭りを採訪。
大15・4　「郷土舞踊民謡の会」第二回。以後、昭和十年まで続行。
昭2・2　西浦の田楽採訪。
昭2・3　花祭り採訪。
昭2・7　「民俗芸術の会」発足。
昭3・1　雑誌「民俗芸術」創刊。「翁の発生」載る。
昭3・1　民俗芸術写真展覧会開催。
昭3・1　世界民俗芸術国際会議への招請状が、民俗芸術の会あてに到着。
昭3・1　花祭り採訪。
昭3・4　慶応義塾大学教授となり、芸能史開講。

昭3・10　プラーグにおいて「民俗芸術会議」開催。本間久雄、中村星湖両氏出席。

民俗芸術の会が発足したことと、一方、地方の人々の間に、上京公開の機会が「郷土舞踊民謡の会」によってもたらされたということと相俟って、この前後に、にわかに、地方の芸能の見学旅行が盛んになったことは、注意すべきであろう。ことに、大正十五年一月、折口が早川孝太郎の案内で、新野の雪祭りと北設楽郡の花祭りを見たことから、「花ぐるい」と揶揄されるほどに、折口自身も、またその仲間達も、毎年のように、信・三・遠境界の地域に、出かけて行った。折口は後に回想して、あのころ、「花ぐるい」と言われたほどの興奮がなかったとしたら、芸能の学問はあれだけに興隆はしなかっただろうと言っている。花祭りや雪祭りの見学が、芸能への関心という気風の興隆のために役立ったことは認めなければならない。

このことに関連して、折口信夫が常に言っていたことは、「ともかく行ってみることだ」ということであった。折口が、文献派の学問と妥協出来ない点は、寝ている知識を起してみるかどうかという点であった。行って、見て、具体的に、文献の中に眠っている知識を呼び覚ませ、ということであった。見る、ということによって、類推作用を刺激し、あるいは胸中に貯えられたものが、後日になってまた別のものに触れたときに、甦ってもくるのである。そういう、心が活動し始めることは、学問の萌芽なのである。

そしてことの実践の成果の一つが、論文「翁の発生」の成立であった。雪祭りや花祭りの採訪が、心の中に貯えられていた琉球の民俗を鮮明に呼び覚まして、それは現地にあって、目前の民俗として見ているときよりも、いっそう、芸能史的真実の姿をもって、蘇って来ている。折口は「翁の発生」の中に、

> 二夏、沖縄諸島を廻つて得た、実感の学問としての成績は、翁成立の暗示でした。前日本を、今日に止めた、あの島人の伝承の上には、内地に於ける能芸化せられた翁の、まだ生活の古典として、半、現実感の中に、生きながらくり返されてゐる事を見て来たのです。

と言っているのだが、その「暗示」を具体化して、翁の発生を実感的に、折口信夫の脳裏に描き出さしめたのは、海の彼方の他界からくる常世人に対して、山からくる山の神とその眷属とが、同じ祖霊であることの二重写しによるものであった。

そして、「翁の発生」以前に用意せられたものとしては、

山のことぶれ
ほうとする話

の二篇を位置づけてみることが出来るであろう。右の二篇は、本巻所収の論文としては、他の二

篇（村々の祭り・花の話）とともに、また別の、研究成果のグループに入れてみるべきところがあるが、琉球採訪、花祭り雪祭り等山間の芸能の見学などが、折口の心の中で育ってくる過程としても、意味ある論文ということになる。

五　民俗芸術

民俗学の一分野としての芸能研究の、草創期の状態は、雑誌「民俗芸術」によってみる必要がある。

雑誌「民俗芸術」は、「民俗芸術の会」を母体としていた。その会の創立最初の会合は、昭和二年七月八日、東京朝日新聞社の楼上で行なわれた。主として対象とするところは、各地に残存して伝承されている、特種の神事舞踊、演劇の類で、目的は何よりも実地見学であって、従来、個人あるいは特別の研究団体のほかには顧みられなかったこの種の行事を出来るだけ多く知り、かつ、理解するところから出発しようとした。そして、従来とかく好事家の享楽にゆだねられがちであったことが、ようやく、学問としての純粋性を保ちうる道に歩みを進めることになった。これはやはり、全体の指導者として控えていた、柳田国男の存在のおかげであった。

柳田国男が、無署名で記した「創刊のことば」の中には、

> 目の前の豊富な事実を確実に記録して、多くの者の共有の知識とし、資料の整理と比較から、自然明らかになって来る共通の現象に基いて、此世の中の法則を抽き出したい。

と言うことばがあるが、これによっても、日本の民俗芸術研究は、すでに十分に科学的であって、すでに、好事家の享楽的な態度からは遠く距っている。いわば、明治期の「風俗画報」が、諸国の奇習などとして紹介したものが、「郷土研究」を通過して、民俗には、奇習として見るべき、孤立したものなどは一つも存在せず、ただ、大同小異か、小同大異かの、変化の諸段階を横に拡げてみせているものにすぎないとの見方に到達している。従って、雑誌としての命数は長い方ではなかったが、民俗学的方法と態度とによって、郷土に残存する民俗芸術を、学問的に位置づけて、次第にこれらが体系化されていくことのもくろみを示し、同時に、正しい採訪と研究との態度を普及した功績は、まことに大きかった。そのぶん、民俗芸術とは何か、というような、概論や定義に関するまとまった労作は、ほとんどみられず、ひたすら、資料の蒐集、実演の見学とその記録といったところに、努力が集中されている。従って、今日のわれわれにとっては、こういうものが民俗芸術だということを示しているものと受け取って、この雑誌がどのような行事をとり上げ、どのような問題を提出しているかというところから、民俗芸術とは何かという答を導いてこなくてはならない。

昭和三年十月に、プラーグにおいて開催された民俗芸術会議において、考えられていた民俗芸術（ポピュラー・アート）は、その当時日本において考えられていた民俗芸術よりもその範囲が広く、造型美術・装飾美術・歌謡・舞踊・演劇・祝祭・芸術味をおびたる風俗行事、などを含めている。これを受けて、「民俗芸術」は、その第六号に、今和次郎氏によって「民俗的造形美術、装飾美術」の方面を開拓するという計画を発表し、造型物に関する諸労作を発表しているのは、その直接の影響とみていいだろう。

そして、折口信夫が次第に明らかにしていく「芸能」とは、民俗芸術から、右にいう造型物を除いたものということになる。もちろん、柳宗悦氏らによる「民芸品」というものは、そのものも、それを扱う態度も、はじめから無縁であった。

同時に、折口信夫は、後に、「民俗芸術」という語についても、反省を表明している。

それは、昭和十三年九月二十六日の、国学院大学の郷土研究会での発言であった。

> 民俗芸術については、われわれはだいぶ以前から、「民俗芸術」という字を使い、その名の雑誌も出したが、考えてみるとこの名前はまちがいを含んでいると思う。以後は民族芸術という字を用いることにしたい。

こういう発言であった。

「まちがいを含んでいる」というのは、民俗として存在しているものは、民族芸術であって、民俗としての言語、民俗としての風俗と並べて考える場合には、民俗としての民族芸術でなければならないだろう、ということである。(折口信夫全集ノート編、第六巻七二ページ以下参照)

六　各篇紹介

本巻に収めた『古代研究』民俗学篇1の後半の諸論文について、以上述べて来たことは、主として、その背景となっていた諸事情についてであった。以下、原本の収載順に従って、平明な解説を加えたい。

信太妻の話

「愛護若」のところで説明したように、折口信夫は、「日本民譚辞典」の項目の一つとして、信太妻なり、葛の葉狐なりを考えていただろうと思う。ちょうど、「土俗と伝説」の第四号(事実上の最終号)が出て、第五号の編集がどういう形かで進行していたころと思われる、大正八年二月五日に、折口は国学院大学の国文学会において「葛の葉狐の話」を講演し、「伝説の意義より説き起し、今日伝説と言はるるものは重に室町時代に発達せるものなりと例を引き、以て古事記等は伝説の庫なりとの説を弁駁せられ、それより本論に入り、信太妻の大要を述べて後、狐の特種を説かんとて『漂泊性』『浮気』『菊を愛す』の三つを挙げ、精細なる説明を加へ」たという(「国学院雑誌」大八年三月「記事」)。おそらく「土俗と伝説」が続いていれば「信太妻の話」はそういう形をとって成立したものと思う。

それはともかく、その翌年、大正九年十一月十二日、折口信夫は慶応義塾の「三田演説会」において、「信太妻の話」を講演している。前の年の「葛の葉狐の話」の一進展であることは想像にかたくない。

しかし、『古代研究』に収められた「信太妻の話」は、たいへん複雑な成立をしていて、講演と、その筆記原稿の補訂との間には、二度にわたる、琉球採訪の旅行の経験がはさまってしまった。しかしこれらの事情はすでに詳しく述べたことがあるので、ここでは省略したい。(「現代詩手帖」昭四八年六月刊臨時増刊「折口信夫・釈迢空」号所収、拙稿『「信太妻の話」の成立』)

ただし、右の解説の中で指摘しておいた二点については、ふたたび再録しておきたい。それは「信太妻の話」の主題の論述は別として、特に注意すべきことと思われるからである。

1　折口信夫が、後に慶応義塾大学文学部において開講し、生涯を通じて説いて倦まなかった「芸能史」は、学としての「国文学」にほかならぬ、ということが、すでにこの中に示されている、ということ。

2　当時、柳田国男によって、ようやく形をなそうとしていた日本の民俗学が、やがてはその性格の明確化を、民族学との対決の場において強要されるであろう、ということについて、むしろそれを、来たるべき民俗学の危機として、早くも暗示している、ということ。

鸚鵡小町

「土俗と伝説」の一ノ三に、「愛護若」が終るとすぐ続けて、辞典式に「あうむ＝こまち」という見出しがあって、びっしりと組んである。「古代研究」に収めるにあたって、やや、文章に手を加え、段落などを設けてある。そして、雑誌の方は、最後の文句が、組みの関係で切ってあるところを、数行にわたって加えてある。すなわち、終りの一つ前の段落の終り、

　要するに、此物語の出来た時代の影響を、脱することが出来ぬ

で切れているところを、「脱することの出来ぬのを示してゐる」以下一段、加えられている。もし、雑誌が続いていたら、なお書き続けられたかも知れない。

もし、続けられたとすれば、語りものというものは、その物語の主人公が、すなわち語り手であるということ、あるいは、語り手自身の履歴と、物語の中の主人公とが重なり合っていく傾向

について、語られたであろうと思う。しかし、「土俗と伝説」にはなかった書き加えによって、「鎮花祭及び念仏踊りの系統に属する詞章出」であることが指摘されたことは意味深い。

桜町中納言の父、信西については、本文では深入りしてはいないが、信西の一家——本人と、子の桜町中納言と、その妹で源氏物語の作者の一人と伝えられる者など——が、伝説の集中していく人々であったことが、考えられている。（桜町中納言のことは「花の話」の中にも出てくる）

餓鬼阿弥蘇生譚

「古代研究」の著者が、ここにこの論文を排列したことは、伝説研究としてのひとまとめを考えていたからだと思う。小栗判官は、信太妻や愛護若とは親類付き合いの作品でもあるから、やはりこれも「民譚辞典」の項目の中に、考えられていたものかもしれぬ。説経正本の「をぐり判官」を挙げて、筋を逐う記述をすすめていくところは、いかにも、辞典の項目解説のくせを遺しているからでもある。同時にその構成要素に分割して、これに民俗的解説を加えていくところにも、筆の運びに、「愛護若」を思わせるところも見られるのである。

しかし、折口信夫という人は、一面、付き合いのいい、サービスを心得ているところのある人であって、この論文は、十分に、発表誌が「民族」であることを、勘定に入れた上での、題目の選定であったと思われるのである。それは、餓鬼阿弥は、その名前からしても仏教的であって、

従ってこの民譚の、外国種であることが、常識的に見られそうだからである。

それに対して、折口信夫は、日本人のかねての考え方にあるくせというべき、大陸起原説に対して、民俗学からの発言をしているわけである。つまり、輸入せらるべき素地が必ずこちらの民俗の上にあることについてである。餓鬼以前に、日本の民俗に、餓鬼を仏説から受け入れ易くした、在来の精霊の一種類があったということの指摘である。これは、必ずしも折口一人の功績ではなく、日本の民俗学の果した、有効な、大陸起原説打破の一連の中にあるものだが、

だるが行路死人の魂魄から精霊化して、遂にはひだる神とまで称せられる様になつた道筋

が、仏説習合以前にあったことを明確にして、大陸起原説のもろさについて、有力な一例を加えたのである。

なお、折口信夫が、生涯、よく用いた、Life-index（生命の指標）が、この論文の中に見られる。

また、近世の幽霊の形は、この餓鬼の型から出て来たものだとしている。

小栗外伝

「餓鬼阿弥蘇生譚の二」とし、さらに副題に「魂と姿との関係」とある。続篇であるが、前の論文をさらにきめ細かく、三つの点をまず掲げて、照射している。「外伝」といっているのは、話が小栗判官の話の中に低迷していないで、それを出発点として、霊魂信仰の問題に展開していったからに違いない。そしてこれがさらに、「終篇」としての「小栗判官論の計画」（民俗学篇2所収）に進んでいくのである。

ここでもまた、

在来種の上に、ぐあひよく外来の肥土を培ふのが、昔の日本人の精神文明輸入の方針であつた。無意識の心の動きは、此に一貫して居る。

と述べて、舶来とおぼしきものに優先する、あるいは先行する、日本の民俗を指摘している。また、「鸚鵡小町」でははっきりと言いきっていなかった、「唱導者の名が主要人物の名となって居ることの理由」について触れている。

しかし、この論文は、小栗伝説なり、餓鬼阿弥民譚なりを遠くは離れないながら、日本民俗における霊魂信仰について、根本のところを説いている。すなわち、外来魂と内在魂との対立であ

り、従ってそれに見合って、鎮魂法にも、魂ふりと魂しずめとがあることにも触れている。「日本における霊魂信仰の研究」は、折口信夫が、最晩年（死去の三か月前）に、現在行なっている主な研究テーマという報告に、「万葉集の基礎的研究」と二つ、書き記した課題であった。

ほうとする話

副題は「祭りの発生　その一」とあるが、「草稿」だったという。同じ「草稿」でも、おそらく「花の話」の場合は筆記原稿があったのだろうが、この方は、書き出しの文章からいっても、筆記ではなさそうである。

しかも、すでに、民俗学篇の一の解説で指摘したように、「若水の話」の書き出しの文章と、ほとんど同巧異曲のものである。そしてその二つがともに「草稿」であって、しかも執筆年月が昭和二年六月頃（若水の話は八月頃）とあるのも、今となっては一切不明であるとしか言えない。

ところで、「翁の発生」をおいて、その次に、四篇が並んでいるが、この四つに通じて言えることは、折口信夫の、年中行事について持っていた、強い嗜好を示しているものだということである。折口は、自分でもしばしば言っているが、年中行事に、非常な興味を持っていた。

「ひげこの話」に出発して、来臨する神の依代、招代を考え、続いて、その神の居所を考え、まれびととしての神の来臨の姿を考え、そのまれびとの語りから、貴種流離譚の原型を考えて来

た道筋から言えば、その来臨の時と、その繰り返しによって生じた、年中行事に、考えが進んでいくのは当然のことであろう。

特に、「祭りの発生」という副題があるように、四時の祭り、四季の祭りを考えて、春・夏・秋・冬という四季に安定する前の、はる・なつ・あき・ふゆについて考えを進めている。もっとも、なつの語義は説いていない。

まつり・まつるという語については、この論文だけでなく、ほかでも触れているが、同時に、山びとについても説いている。これは、花祭り・雪祭りの採訪と関係するところであるが、すでに、その採訪報告のような形では、「山のことぶれ」がある。

村々の祭り

副題は「祭りの発生　その二」である。発表は「翁の発生」のあとになるが、それをはさんでの、「その一」と「その二」とは、初稿と改訂稿といったらしいところがある。まつり・まつるの語原説についても、両者同じだが、こちらの方が整理がついている。そして全体の組織も、春・夏・秋・冬の恒例の祭と臨時の祭りとについての整頓を主としている。

年中行事については、後に、雑誌「民俗学」に「年中行事」を連載している。しかし、「祭りの発生」二篇が、季節と結び着いた周期伝承の、基礎論というべきであろう。

山のことぶれ

雑誌「改造」に発表ということで、折口信夫のサービス精神は、遺憾なく発揮されている。書き出しの描写のたしかさは、もとより一般的読者を予想しての文章だが、さらに、

日本人を寂しがらせる為に生れて来たやうな芭蕉。

とか、

人生を黄昏化するが理想の鏡花外史。

とかいう文句に逢着する。そして、これが、大正十五年一月の、花祭りと雪祭りとの、第一回の採訪旅行の、第二回に出発する前に記した報告書でもある。

短篇ではあるが、琉球採訪で確認した、海彼岸からの訪れびとに対して、これは、山のことぶれに訪れる、山びとの来訪の実感的な記録であった。これが、「翁の発生」よりも前に書かれていることは大事なことであって、「翁の発生」への下敷きとしても、まず、これを理解すべきもの

かと思う。

「山のことぶれ」という題名も、多分に文学趣味であって、折口信夫は数年後に出版した第二歌集を『春のことぶれ』と名付けている。

花の話

郷土研究会の例会での筆記が、手もとに残っていたものと思う。あるいは、「民俗芸術」に載せる予定のものだったのかも知れぬ。

このころの折口信夫の、雑誌掲載の論文は、北野博美による筆記原稿が多い。あるいはこれもそうであったかも知れない。

「花の話」は、末尾に言うように、

四季の花を中心として、神事に関係ある花の事。

を述べたものには違いないが、その導入部には、また違った意味がある。

平安朝中頃の、東国の歌枕について、それは多分、三河・遠江・信濃の境界の風俗としての「にう木」を述べようとして、過去の知識の中にある「錦木」を採り出して来ようとしたものら

しい。そこへの導きとして、逃げ水・入間言葉・ほりかねの井・室の八島・常陸帯をあげているのだが、平安朝の都びとのエキゾチシズムを刺激した民俗として、注意がひかれる。

　にう木から、一転して、年中行事を、花にまつわる神事として説いていくわけだが、これも、花祭り・雪祭り採訪の記録の一部を形成している。

　年中行事は、同じ精神を繰り返して、その効果を確認していく。それは、「翁の発生」で、始めて日本の芸能の特質として力強く説かれた「もどき」を思わせる。年中行事について「もどき」ということばは使用してはいないが、説明するのには便利である。そして、もどきつつ、複雑化していった年中行事だから、単純化していくこともできるわけである。折口信夫の年中行事論は、一見複雑に見える行事を、その外飾と変容とを還元して、単純化していくところに、その特質がある。

　同時に、一方では、一つことが、二重三重に効果を持ってくることも、年中行事の特徴であって、このことは、しばしば、折口は説いている。ここにも、

　日本人の古い信仰では、色々関係の近い事柄は皆、並行していると考へた。譬へば田に蝗が出ると、人間の間にも疫病が流行すると考へて居たのも、其だ。

とある。従って、蝗を駆逐する行事や行動は、同時に平行する目的にもかなう行事や行動であった。年中行事の整理の原則が、早くもこれらの論考には示されているのである。

　なお、本文中、表現の不適切な個所については、改めたところがある。

収録論文掲載一覧

盆踊りの話	昭和二年六月頃草稿
信太妻の話	「三田評論」三二〇・三二二・三二三号、大正十三年四・六・七月
愛護若	「土俗と伝説」第一巻第一—三号、大正七年八—十月
鸚鵡小町	「土俗と伝説」第一巻第三号、大正七年十月
餓鬼阿弥蘇生譚	「民族」第一巻第二号、大正十五年一月
小栗外伝（餓鬼阿弥蘇生譚の二）	「民族」第二巻第一号、大正十五年十一月
翁の発生	「民俗芸術」第一巻第一・三号、昭和三年一月・三月
ほうとする話——祭りの発生 その一	昭和二年六月頃草稿
村々の祭り——祭りの発生 その二	「民俗芸術」第一巻第十号、昭和三年十月
山のことぶれ	「改造」第九巻第一号、昭和二年一月
花の話	国学院大学郷土研究会例会講演筆記、昭和三年六月

定価は、カバーに明記してあります

昭和五十年二月十日 初版発行

角川文庫

古代研究 Ⅱ

全六冊

著作者 折口信夫（おりくちしのぶ）

発行者 角川源義

印刷者 橋本伝四郎 市川市湊新田六十一

発行所 東京都千代田区富士見二ノ十三 株式会社 角川書店（かどかわしょてん）

郵一〇二 振東京一九五二〇八 電話東京(265)七一一一(大代表)

落丁・乱丁本はお取替えいたします

Printed in Japan 新興印刷・多摩文庫

0139-323202-0946(0)

角川文庫発刊に際して

角川源義

第二次世界大戦の敗北は、軍事力の敗北であつた以上に、私たちの若い文化力の敗退であつた。私たちの文化が戦争に対して如何に無力であり、単なるあだ花に過ぎなかつたかを、私たちは身を以て体験し痛感した。西洋近代文化の摂取にとつて、明治以後八十年の歳月は決して短かすぎたとは言えない。にもかかわらず、近代文化の伝統を確立し、自由な批判と柔軟な良識に富む文化層として自らを形成することに私たちは失敗して来た。そしてこれは、各層への文化の普及滲透を任務とする出版人の責任でもあつた。

一九四五年以来、私たちは再び振出しに戻り、第一歩から踏み出すことを余儀なくされた。これは大きな不幸ではあるが、反面、これまでの混沌・未熟・歪曲の中にあつた我が国の文化に秩序と確たる基礎を齎すためには絶好の機会でもある。角川書店は、このような祖国の文化的危機にあたり、微力をも顧みず再建の礎石たるべき抱負と決意とをもつて出発したが、ここに創立以来の念願を果すべく角川文庫を発刊する。これまで刊行されたあらゆる全集叢書文庫類の長所と短所とを検討し、古今東西の不朽の典籍を、良心的編集のもとに、廉価に、そして書架にふさわしい美本として、多くのひとびとに提供しようとする。しかし私たちは徒らに百科全書的な知識のジレッタントを作ることを目的とせず、あくまで祖国の文化に秩序と再建への道を示し、この文庫を角川書店の栄ある事業として、今後永久に継続発展せしめ、学芸と教養との殿堂として大成せんことを期したい。多くの読書子の愛情ある忠言と支持とによつて、この希望と抱負とを完遂せしめられんことを願う。

一九四九年五月三日

ものの見方について　笠信太郎
禅とは何か　鈴木大拙
無心ということ　鈴木大拙
般若心経講義　高神覚昇
法句経講義　友松円諦
ツァラトゥストラはかく語りき　ニーチェ
若き人々への言葉　ニーチェ
饗宴—恋について—　プラトン
ソクラテスの弁明　プラトン
方法序説　デカルト
情念論　デカルト
パンセ　パスカル
実践理性批判　カント
社会契約論　ルソー
哲学入門　ショーペンハウエル
女について　ショーペンハウエル
幸福について　ショーペンハウエル
自殺について　ショーペンハウエル
みずから考えること　ショーペンハウエル
ヒルティ幸福論　秋山英夫訳
ヒルティ人生論　秋山英夫訳

性欲論　トルストイ
B・ラッセル教育論　堀秀彦訳
B・ラッセル幸福論　堀秀彦訳
B・ラッセル結婚論　柿村峻訳
怠惰への讃歌　B・ラッセル
哲学入門　B・ラッセル
懐疑論　B・ラッセル
ヒューマニズムについて　ハイデガー
西洋哲学史要　波多野精一
弁証法十講　柳田謙十郎
孔子　和辻哲郎
マルクス主義とキリスト教　矢内原忠雄
共産主義の系譜 増訂新版　猪木正道
社会的人間論　清水幾太郎
社会学の基礎概念　M・ウェーバー
官僚制　M・ウェーバー
職業としての政治　M・ウェーバー
ロシア革命史 全三冊　トロツキー
人間の歴史 先史篇 古代篇　イリン
カーマ・スートラ　バートン版

改訂版中国小史 黄河の水　鳥山喜一
福翁自伝 新訂版　福沢諭吉
海南小記　柳田国男
雪国の春　柳田国男
桃太郎の誕生　柳田国男
一目小僧その他　柳田国男
遠野物語　柳田国男
日本の伝説　柳田国男
昔話と文学　柳田国男
木綿以前の事　柳田国男
妹の力　柳田国男
日本の祭　柳田国男
改訂版日本の昔話　柳田国男
こども風土記　柳田国男
小さき者の声　柳田国男
野草雑記・野鳥雑記　柳田国男
新版毎日の言葉　柳田国男
火の昔　柳田国男
女性と民間伝承　柳田国男
地名の研究　柳田国男
精神分析入門　フロイト

- 性と愛情の心理　フロイト
- 人間 この未知なるもの　A・カレル
- 共産党宣言　マルクス、エンゲルス
- 賃労働と資本　K・マルクス
- 賃金・価格・利潤　K・マルクス
- 数学物語　矢野健太郎
- 文学の常識　中野好夫
- 唯心論と唯物論　フォイエルバッハ
- 空気の発見　三宅泰雄
- ロウソクの科学　ファラデー
- 「自分で考える」ということ　澤瀉久敬
- 帝国主義論　レーニン
- 平安朝の生活と文学　池田亀鑑
- わが半生　W・チャーチル
- 実践論・矛盾論　毛沢東
- 毛沢東語録　毛沢東
- ナポレオン伝　E・ルードウイッヒ
- 友情論　A・ボナール
- わたしの生涯　ヘレン・ケラー
- 君主論　マキアヴェルリ
- 空想から科学へ　エンゲルス

- 古代への情熱　H・シュリーマン
- ジンギス汗　ルネ・グルッセ
- ゲバラ日記　高橋正訳
- アドルフ・ヒトラー　ルイス・スナイダー
- 世紀の女スパイ マタ・ハリ　カート・シンガー
- アラビアのロレンス　R・グレーヴズ
- 星への帰還　エーリッヒ・V・デニケン
- 宇宙人の謎　エーリッヒ・V・デニケン
- いちご白書　ジェームズ・クネン
- 砂漠のキツネ ロンメル将軍　ハインツ・シュミット
- 日本人とユダヤ人　イザヤ・ベンダサン
- 氷川清話 付勝海舟伝　勝海舟　勝部真長編
- シンポジウム 日本国家の起源　石田英一郎他
- 未開の顔・文明の顔　中根千枝
- ナチズムとユダヤ人　村松剛
- 漱石文学における「甘え」の研究　土居健郎
- ビートルズ　ジュリアス・ファアスト
- 太古史の謎　アンドルー・トマス
- 葉隠　奈良本辰也訳編
- 日本の私塾　奈良本辰也編

- 現代の大和ごころ——新国学談——　林屋・梅棹　梅原・上田
- 殺人の哲学　コリン・ウイルソン
- エルビス　ジェリー・ホプキンズ
- 日本列島再発見　清水馨八郎
- 中国神話の起源　貝塚茂樹
- 日本と日本人　貝塚茂樹
- ゲーレン——世紀の大スパイ——　E・H・クークリッジ
- キッシンジャー　C・アッシュマン
- わが闘争 全二冊　アドルフ・ヒトラー
- 世界史こぼれ話(1)(2)　三浦一郎
- 日本故事物語　池田弥三郎
- 夢酔独言——勝小吉自伝——　勝部真長訳編
- 苦悶するデモクラシー　美濃部亮吉
- ボブ・ディラン　サイ・リバコブ　バーバラ・リバコブ
- アイヌ民族抵抗史　新谷行
- 日本史の虚像と実像　和歌森太郎
- 西郷隆盛語録　奈良本辰也　高野澄　訳編
- マリリン　エドウイン・ホイト
- 魔法入門　W・E・バトラー

- 古事記　武田祐吉訳注
- 万葉集 全二冊　武田祐吉校注
- 日本霊異記　板橋倫行校注
- 竹取物語　中河与一訳注
- 伊勢物語　中河与一訳注
- 今昔物語集 本朝世俗部 全二冊　佐藤謙三校注
- 今昔物語集 本朝仏法部 全二冊　佐藤謙三校注
- 平家物語 全二冊　佐藤謙三校注
- 改訂 徒然草　今泉忠義訳注
- 好色一代女　吉井勇訳注
- 好色一代男　暉峻康隆訳注
- 好色五人女　暉峻康隆訳注
- 日本永代蔵　暉峻康隆訳注
- 世間胸算用　前田金五郎訳注
- 西鶴織留　前田金五郎訳注
- 新訂 おくのほそ道　潁原退蔵　尾形仂　訳注
- 雨月物語　鵜月洋訳注
- 良寛歌集　井本農一　関克己　校注
- 歎異鈔　梅原真隆訳注
- 宇治拾遺物語　中島悦次校注
- 平中物語　萩谷朴校注

- 土佐日記　三谷栄一訳注
- 正法眼蔵随聞記　古田紹欽訳注
- 堤中納言物語　山岸徳平訳注
- 源氏物語(一)—(九)　玉上琢彌訳注
- 枕草子 全二冊　松浦貞俊　石田穣二　訳注
- 新抄 明治天皇御集 昭憲皇太后御集　明治神宮編
- 方丈記　簗瀬一雄訳注
- 蜻蛉日記　柿本奨校注
- 大鏡　佐藤謙三校注
- 風土記　小島瓔禮校注
- 百人一首　島津忠夫訳注
- 近松世話物集(1)　諏訪春雄校注
- 古今和歌集　窪田章一郎校注
- 無名草子　山岸徳平訳注